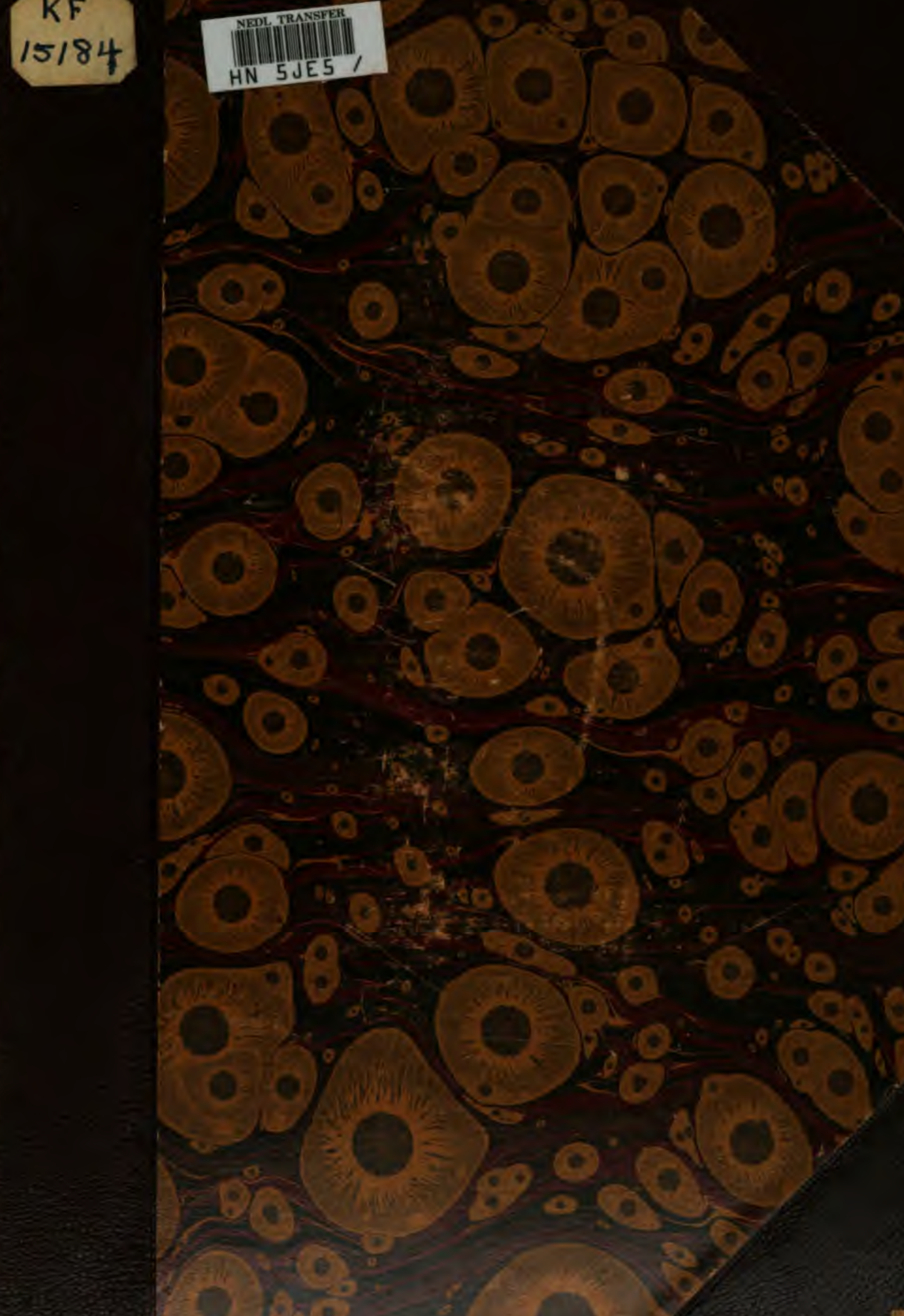
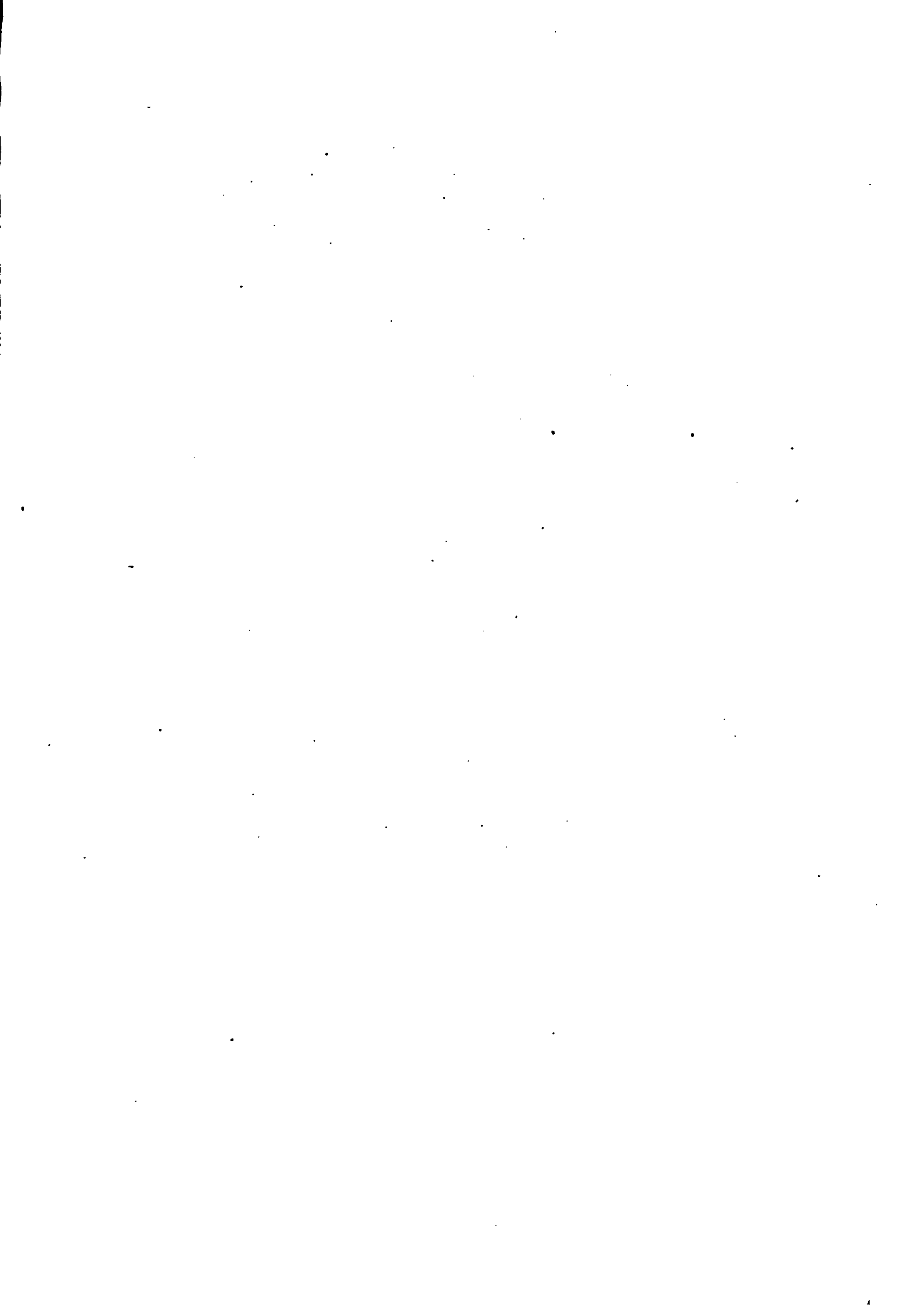
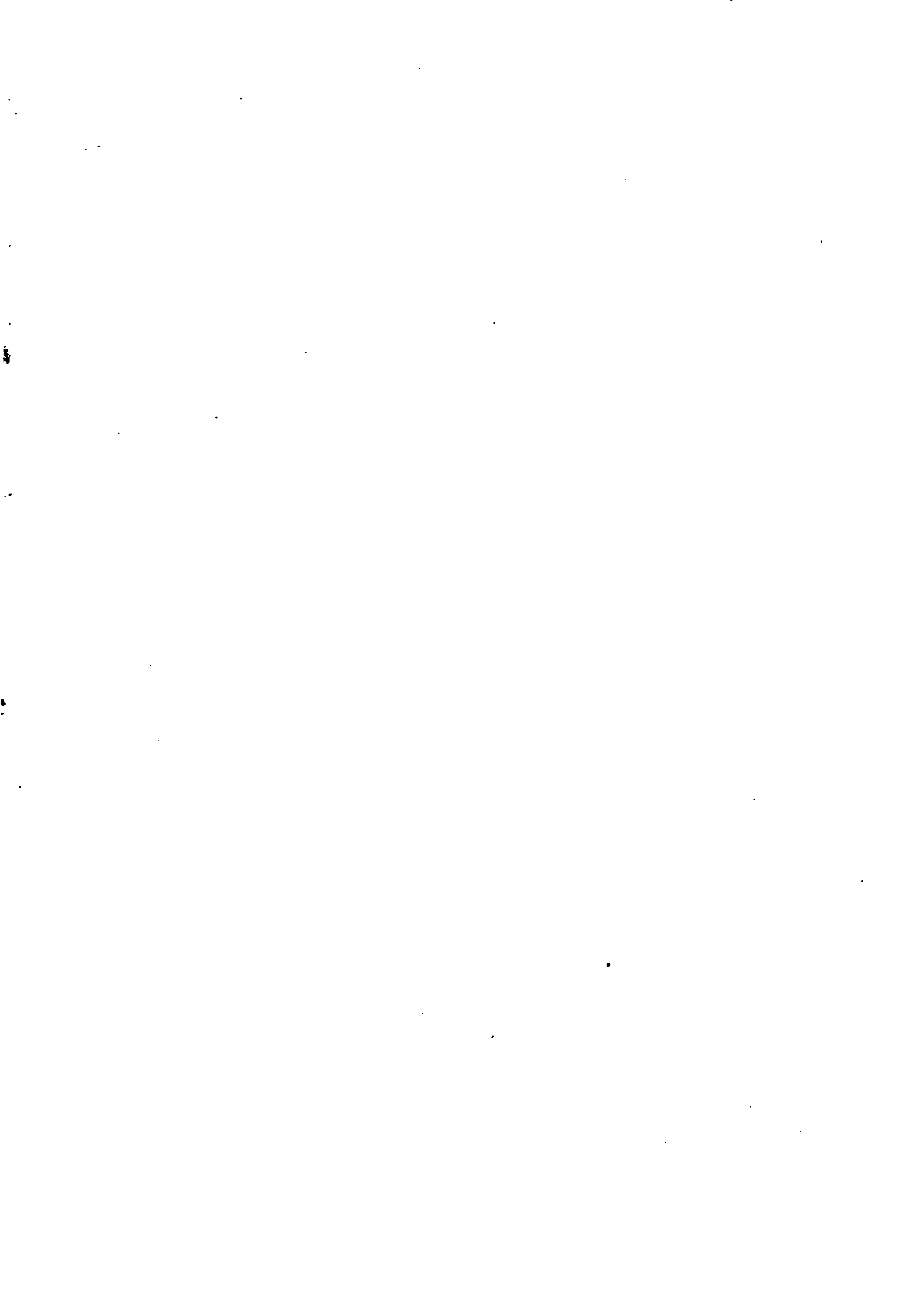

KF
15184
NEDL TRANSFER
HN 5JE5 /


HARVARDIANAE
ACADEMIAE
IN NOV ANG
SIGILLVM
CHRISTO
ET
ECCLESIAE
VE
RI
TAS







Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba

Jüdische Eschatologie

von Daniel bis Akiba

dargestellt von

Paul Volz
Stadtpfarrer in Leonberg (Württemberg).



Tübingen und Leipzig
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1903.

C. A. Wagners Universitäts-Buchdruckerei, Freiburg i. Br.

Inhaltsverzeichnis.

Zweiter Teil.

Die Entwicklung in der eschatologischen Anschauung und Stimmung des Judentums in der Zeit von Daniel bis Akiba.

Dritter Teil.

Die eschatologischen Akte und Zustände.

Die benützten Quellen.

Die Apokalypse des Daniel.
Die vier Bücher der Makkabäer, in SWETE, The old testament in greek III, deutsche Uebersetzung in Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen I 34—135, II 152—177.
Das Buch Tobit, in SWETE, The old testament in greek II, deutsche Uebers. von LÖHR in Kautzsch, Apokr. und Pseudepigr. I 137—147.
Das Buch Judith, in SWETE, The old testament in greek II, deutsche Uebers. von LÖHR in Kautzsch, Apokr. und Pseudepigr. I 148—164.
Das Gebet Manasses, in SWETE, The old testament in greek III, deutsche Uebers. von RYSSEL in Kautzsch, Apokr. und Pseudepigr. I 168—171.
Das Gebet Asarjas, in SWETE, The old testament in greek III, deutsche Uebers. von ROTHSTEIN in Kautzsch, Apokr. und Pseudepigr. I 179—181.
Zusätze zum Buch Esther, in SWETE, The old testament in greek II, deutsche Uebers. von RYSSEL in Kautzsch, Apokr. und Pseudepigr. I 200—212, Kapitel- und Versangabe nach RYSSEL.
Das apokryphe Buch Baruch, in SWETE, The old testament in greek III, deutsche Uebers. von ROTHSTEIN in Kautzsch, Apokr. und Pseudepigr. I 216—225.
Der Brief des Jeremia, in SWETE, The old testament in greek III, deutsche Uebers. von ROTHSTEIN in Kautzsch, Apokr. und Pseudepigr. I 226—229.
Die Weisheit Salomos, in SWETE, The old testament in greek III, deutsche Uebers. von SIEGFRIED in Kautzsch, Apokr. und Pseudepigr. I 481—507.
Der Aristeasbrief, deutsche Uebers. von WENDLAND in Kautzsch, Apokr. und Pseudepigr. II 4—31.
Das Buch der Jubiläen, deutsche Uebers. von LITTMANN in Kautzsch, Apokr. und Pseudepigr. II 39—119.
Das Martyrium des Jesaia, deutsche Uebers. von BEER in Kautzsch, Apokr. und Pseudepigr. II 124—127.
Die Psalmen Salomos, Ausgabe von GEBHARDT, in Texte und Untersuchungen XIII 1895, deutsche Uebers. von KITTEL in Kautzsch, Apokr. und Pseudepigr. II 130—148; Versangabe nach GEBHARDT-KITTEL.
Die sibyllinischen Orakel, Ausgabe von RZACH χρησμοι σιβυλλιακοι 1891, deutsche Uebers. von BLASS in Kautzsch, Apokr. und Pseudepigr. II 184—217; Versangabe nach BLASS (nicht RZACH); benützt sind die von BLASS übersetzten Stücke: prooemium v. 1—87 (bei Theophilus ad Autolycum II 36); 3. Buch v. 36–828; 4. Buch v. 1–190; 5. Buch v. 1–531; 2. Buch teilweise.
Das äthiopische Buch Henoch, deutsche Uebers. von BEER in Kautzsch, Apokr. und Pseudepigr. II 236—310; von FLEMMING und RADERMACHER in „Die griechisch-christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte", herausgeg. von der Kirchenväterkommission der k. preuss. Akad. der Wiss. 1901; griech. Text von Hen 1—36 in FLEMMING-RADERMACHER.
Das slavische Henochbuch, deutsche Ausgabe von BONWETSCH (in Abhandlungen der Gött. Ges. der Wiss., philol.-hist. Klasse, neue Folge I 3) 1896 mit zwei Rezensionen (Hauptrez. A und Rez. B); englische Ausgabe von MORFILL-CHARLES, The book of the secrets of Enoch 1896; 42 3 ff. nach dem Text des Sokolov.
Die Himmelfahrt Moses, assumptio Mosis, lateinische Ausgabe von FRITZSCHE in libri apocryphi vet. test. graece 1871; deutsche Uebers. von CLEMEN in Kautzsch, Apokr. und Pseudepigr. II 317—331.
Das vierte Buch Esra (Esraapokalypse), Ausgabe der lateinischen Uebers. von FRITZSCHE, Libri apocryphi; deutsche Uebers. von GUNKEL in Kautzsch, Apokr. und Pseudepigr. II 352—401; die Versangabe in 7 36–139 ist nach GUNKEL, nicht nach FRITZSCHE gemacht.

Die syrische Apokalypse des Baruch, Ausgabe der lateinischen Uebers. von FRITZSCHE; deutsche Uebers. von RYSSEL in Kautzsch, Apokr. und Pseudepigr. II 413—446.

Die griechische Apokalypse des Baruch, deutsche Uebers. von RYSSEL in Kautzsch, Apokr. und Pseudepigr. II 448—457.

Die Testamente der zwölf Patriarchen, griechische Ausgabe von SINKER, Testamenta XII patriarcharum 1869; deutsche Uebers. von SCHNAPP in Kautzsch, Apokr. und Pseudepigr. II 460—506; hebräisches Testament Naphtali, deutsche Uebers. von KAUTZSCH; zu der doppelten armenischen Rezension der Testamente vgl. PREUSCHEN in Zeitschr. für neutest. Wiss. I 106 ff., BOUSSET ebenda S. 141 ff., 187 ff. — Handschrift C = Cambridger, O = Oxforder, R = vatikanische, P = Patmoshandschrift des griech. Textes.

Das Leben Adams und Evas, erhalten im lateinischen und griechischen Text; der lateinische (= Vita) durch MEYER in Abhandl. der bayer. Akad. der Wiss., philos.-philol. Klasse XIV 3 1878 S. 185—250, der griechische (= βιος Αδαμ) von TISCHENDORF in Apocal. apocr. 1867 als Ἀποκάλυψις Μωσέως herausgegeben; deutsche Uebers. von FUCHS in Kautzsch, Apokr. und Pseudepigr. II 512—521.

Die Apokalypse des Abraham, deutsche Ausgabe von BONWETSCH in Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche I 1 1897.

Philo, Ausgabe von COHN-WENDLAND, Philonis Alexandrini opera quae supersunt, soweit erschienen (vol. I, II, III, 1896 ff.); im übrigen nach Ausgabe MANGEY, 2 Bände, 1742.

Josephus, Ausgabe von NABER, 6 Bände, 1888 ff.; bellum judaicum (B), antiquitates Judaicae (A), contra Apionem (Ap.). Zitationsweise: Josephus **A** XVIII 63 = 18. Buch der Antiquitäten § 63.

Fälschungen, überliefert in der pseudojustinischen Schrift de monarchia c. 2—5 (corpus Apologetarum ed. Otto III 130—154); in CLEMENS Alexandr. Stromat. V 14 99—133; Pseudophokylides, Ausgabe von BERNAYS, über das phokylideische Gedicht, 1856.

Justinus, Dialogus cum Tryphone, Ausgabe von J. C. TH. OTTO 1842.

Septuaginta, Ausgabe von SWETE, The old testament in greek vol. I—III.

Die jüdischen Gebete: schmone esre, palästinensische Rezension (P) und babylonische Rezension (B); habinenu, palästinensische und babylonische Rezension; Kaddischgebet des Gottesdienstes und kaddisch de Rabannan; Musaph(Zusatz-)gebet. Der Text dieser Gebete ist entnommen aus DALMANN, Die Worte Jesu I 1898 S. 299 ff.

Die Mischna, deutsche Ausgabe von JOH. JAK. RABE, Onolzbach 1760 ff. Zitationsweise in der Mischna nach Kapitel und Absatz: edujot VIII 4.

פרקי אבות, Die Sprüche der Väter, herausgeg. von STRACK, 3. Aufl., Leipzig 1901.

Der babylonische Talmud, Ausgabe aus dem Jahre 1791, Wien; deutsche Uebers. (soweit erschienen) von L. GOLDSCHMIDT (Der babylonische Talmud, nach der ed. princeps) Berlin 1896 ff.; WÜNSCHE, Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen übersetzt u. s. w. 1. Halbband 1886, 2. Halbband 1887—1889.

Der jerusalemische Talmud, Ausgabe aus dem Jahre 1866, Krotoschin. Zitationsweise im Talmud nach Seite und Teilseite des Folioblattes, z. B. b. sabbat 132 a.

Tosephta (Zusatzsammlung zur Mischna), lateinischer Text in UGOLINI, Thesaurus antiquitatum sacrarum XVII ff.

mechilta, Kommentar zu Exodus, Ausgabe von FRIEDMANN, Wien 1870; Zitationsweise: mechilta 72 b zu Ex 20 23.

sifra, Kommentar zu Leviticus, Ausgabe von WEISS, Wien 1862; Zitationsweise: sifra 93 d zu Lev 19 26.

sifre, Kommentar zu Numeri und Deuteronomium, Ausgabe von FRIEDMANN, Wien 1864; Zitationsweise: sifre 48 b zu Num 25 13, sifre 86 a zu Dt 11 25.

pesikta (de Rab Kahana), deutsche Uebers. von WÜNSCHE 1885.

midraschim rabbot, Kommentare, deutsche Uebers. von WÜNSCHE 1880 ff. (bereschit rabba zur Genesis, schemot r. Exodus, vajjikra r. Leviticus, bamidbar r. Numeri, debarim r. Deuteronomium, schir haschirim r. Hoheslied, Ruth r., Kohelet r., Esther r., echa r. Klagelieder. Zitationsweise: beresch. r. 1 9 = zu Genesis 1 9.

Tractatus de patribus, Rabbi Nathane Autore ed. Tailer, Londini 1654.

Weitere Zitate der rabbinischen Theologie des behandelten Zeitraums sind entnommen aus: WINTER und WÜNSCHE, Die jüdische Litteratur seit Abschluss des Kanons Band I (semachot, derek erez rabba, derek erez suta, perek schalom, tanchuma u. s. w.); aus BACHER, Die Agada der Tannaiten I (von Hillel bis Akiba) 1884; HAMBURGER, Realenzyklopädie für Bibel und Talmud I und II.

Die in Betracht kommenden Rabbinen sind (nach STRACK, Einleitung in den Talmud) folgende:

1. von 150 v. Chr. bis 1:

Antigonos. — Simon der Gerechte. — Jose ben Jochanan. — Nittai aus Arbela. — Juda ben Tabbai. — Simon ben Schetach. — Hillel הַזָּקֵן und Schammai.

2. von 50—90 n. Chr., die Schule Hillels und Schammais:

Akabja ben Mahalalel. — Rabban Gamaliel I הַזָּקֵן. — Chananja, der Vorsteher der Priesterschaft. — Nechunja ben Hakana. — Simon ben Gamaliel I. — Zadok. — Jochanan ben Sakkai. — Elieser ben Jakob I. — Chanina ben Dosa.

3. von 90—130 n. Chr.:

a) ältere Gruppe: Gamaliel II. — Elieser ben Hyrkanos. — Josua ben Chananja. — Eleasar ben Asarja. — Eleasar ben Zadok. — Samuel der Kleine. — Eleasar ben Arach. — Eleasar von Modiin. — Chalaphta.

b) jüngere Gruppe: Tarphon. — Ismael. — Akiba. — Jochanan ben Nuri. — Jose der Galiläer. — Eleasar von Chăsama. — Jochanan ben Beroka. — Jose, der Sohn der Damascenerin. — Chananja ben Theradjon. — Jose ben Kosma. — (Simon) ben Asai. — (Simon) ben Soma. — Elisa ben Abuja. — Chananja ben Chakinai. — Juda ben Bethera.

Zuweilen sind Aussprüche eines Eleasar, eines Chananja oder eines Chanina angegeben, deren Alter mir ungewiss war. Wo eine rabbinische Sentenz ohne Nennung eines Rabbinen angeführt wird, da ist sie eine „Baraita“, d. h. ein anonym tradierter Ausspruch aus der klassischen Zeit der rabbinischen Theologie; dies gilt nicht für die Fälle, wo namenlose Aussprüche nur zum Vergleich beigezogen sind. Mechilta, sifra und sifre wurden benützt, weil sie gute Quellen für die ältere rabbinische Theologie sind.

Aus dem Alten Testament ist nur die Danielapokalypse beigezogen; einmal weil das Alter von Kohelet, von Jes 24—27, den Psalmen u. s. w. nicht sicher ist und weil diese Partien in den Darstellungen der alttestamentlichen Lehre ihre Berücksichtigung finden.

Abkürzungen.

A = codex alexandrinus.
א = codex sinaiticus.
aboda s. = Traktat aboda sara.
abot = Traktat pirke abot.
abot d. r. N. = Traktat abot des Rabbi Natan.
Abr = Abrahamapokalypse.
act = Acta, Apostelgeschichte.
Aeth = äthiopische Uebersetzung in Esra.
akr.Bar = apokryphes Baruchbuch.
apk.Joh = Johannesapokalypse.
Ar = arabische Uebersetzung in Esra.
arach. = Traktat arachin.
Arist. = Aristeasbrief.
Arm, armen. = armenische Uebersetzung.
ass.Mos = Assumptio Moses.
A. T. = Altes Testament.
b. = babylonischer Talmud.
B = babylonische Rezension der Gebete.
baba b. = Traktat baba batra.
baba k. = Traktat baba kamma.
baba m. = Traktat baba mezia.
bamidb. r. = Kommentar bamidbar rabba (Num).
Bar = syrische Baruchapokalypse.
ber(ach). = Traktat berachot.
ber(esch). r. = Kommentar bereschit rabba (Gen).
βιος (Aδ) = Leben Adams, griech. Text (Apokalypse Moses).
Brief Jer. = Brief Jeremias.
chag. = Traktat chagiga.
Dan = Danielapokalypse.
deb. r. = Kommentar debarim rabba (Deut).
dial. c. Tryph. = dialogus cum Tryphone.
Dt, Deut = Deuteronomium.
Eleasar v. M. = Eleasar von Modiin.
Elieser b. H. = Elieser ben Hyrkanos.
Esr = Esraapokalypse.
Esth add = Zusätze zu Esther.
Ex = Exodus.
Ez = Ezechiel.
Gal = Galaterbrief.
Geb. Asarj = Gebet Asarjas.
Geb. Man = Gebet Manasses.
Gen = Genesis.
griech.Bar = griechische Baruchapokalypse.
Hagg = Haggai.
Hebr = Hebräerbrief.
hebr. t.Naft = hebräisches Testament Naftali.
Hen = äthiopische Henochapokalypse.
HenB = Bilderreden des Henoch (37—71).
Hi = Hiob.
Hos = Hosea.
j. = jerusalemischer Talmud.
Jdt = Judith.
jebam. = Traktat jebamot.
Jer = Jeremia.
Jes = Jesaia.
Jochanan b.S. = Jochanan ben Sakkai.
Joh = Johannesevangelium.
Josephus A = Altertümer.
Josephus B = jüdischer Krieg.
Josephus Ap = contra Apionem.
Jub = Buch der Jubiläen.
Judic = Judicum, Richter.
kadd. d. Gott. = Kaddischgebet des Gottesdienstes.
kaddisch de rabb. = Kaddischgebet der Rabbanan.
ketub. = Traktat ketubot.
kidd. = Traktat kidduschin.
kohel = kohelet, Prediger.
Kor = Korintherbrief.
LA = Lesart.
Lev, Lv = Leviticus.
Lk, Luk = Lukasevangelium.
Mal = Maleachi.
Mark = Markusevangelium.
mart. Jes = Martyrium des Jesaja.
mech. = Midrasch mechilta.
meg. = Traktat megilla.
menach. = Traktat menachot.
Mich = Micha.
Mk = Makkabäerbuch.
Mt = Matthäusevangelium.
ned(ar). = Traktat nedarim.
N. T. = Neues Testament.
Num = Numeri.

opp.	= Gegenteil.
P	= palästinensische Rezension der Gebete.
pes(ach).	= Traktat pesachim.
pesikta	= pesikta „des Rab Kahana“.
pesikta r.	= pesikta rabbati.
Phil	= Philipperbrief.
Philo CW	= Philoausgabe von COHN-WENDLAND.
Philo M	= Ausgabe von MANGEY.
Phokyl.	= Phokylideisches Gedicht.
Prov	= Proverbia, Sprüche.
Ps	= Psalmen.
Ps Sal	= Psalm(en) Salomos.
Pt	= Petrusbrief.
r.	= rabba (KommentareRabbot).
Röm	= Römerbrief.
roschh.	= Traktat rosch haschana.
sabb.	= Traktat schabbat.
Sach	= Sacharja.
Sam	= Buch Samuel.
sanh.	= Traktat sanhedrin.
schekal.	= Traktat schekalim.
schemot r.	= Kommentar schemot rabba (Ex).
schir r.	= Kommentar schir haschirim rabba.
schmone	= schmone esre, Achtzehngebet.
sebach.	= Traktat sebachim.
Sib	= Buch der Sibyllinen.
Sib prooem.	= Prooemium der Sibyllinen.
Sir	= Jesus Sirach.
sl.Hen	= slavische Henochapokalypse, Rezens. A und B.
Sok	= Text des Sokolov in sl.Hen 42.
Syr	= syrische Uebersetzung in Esra.
taan.	= Traktat taanit.
Test. patr.	= Testamente der Patriarchen.
t.Rub Sim Issasch Sebul Naft Ass Jos Benj	= Testament des Ruben Simeon u. s. w.
Thess	= Thessalonicherbrief.
Tob	= Buch Tobit.
tos.	= Tosephta (Zusatzsammlung zur Mischna).
vajj. r.	= Kommentar vajjikra rabba (Lev).
vita (Ad)	= Leben des Adam und der Eva.
Weish, Wh	= Weisheit Salomos.
Zeph	= Zephanja.
LXX	= Septuaginta.

Zur Methode.

1. Unter **Eschatologie** ist im folgenden verstanden die Lehre von den letzten Dingen, sofern sie als einheitliche Akte oder Zustände die Gemeinschaft betreffen, Volk oder Welt. Eschatologie des Individuums ist ein Widerspruch in sich. Nicht zur Eschatologie gehören also die Aussagen über den Tod, über das Los des Individuums nach dem Tod, wo das Individuum rein für sich selbst betrachtet ist. Nur sofern das Individuum als Teil des Ganzen die eschatologischen Akte und Zustände mitmacht, ist es zu berücksichtigen.

2. Da es eine sich überall gleiche jüdische Eschatologie nicht giebt, vielmehr das eschatologische Bild in jedem Buch wieder anders aussieht, könnte man versucht sein, die jüdische Eschatologie in der Form einer **fortlaufenden Darstellung der einzelnen eschatologischen Schriften** vorzuführen; und wenn man über das geschichtliche Datum jeder Schrift einig wäre, so liesse sich bei dieser Anlage zugleich ein Werdegang der jüdischen Eschatologie entwerfen. Aber keine der eschatologischen Schriften giebt ein fortschreitendes eschatologisches Drama und fast keine ist aus Einem Guss; sie sind vielmehr, die eine mehr, die andere weniger, zusammengesetzt aus den verschiedensten Traditionen, alte Stoffe sind neuverwendet, neue Lappen sind aufgetragen, neue Stücke von grösserem Umfang zwischeneingesetzt. Schon in der frühesten Apokalypse, der des Daniel, mischen sich verschiedene apokalyptische Traditionen; das äthiopische Henochbuch zerfällt in mehrere, zeitlich und inhaltlich scharf geschiedene, grosse Gruppen; vollends in den späten Apokalypsen, in den Apokalypsen des Esra und des Baruch, sowie in der rabbinischen Theologie haben sich eschatologische Stoffe aus mehreren Jahrhunderten, verschiedene, ja geradezu entgegengesetzte Anschauungen über den Zweck des Endes, über das Los der Gottlosen, über das Geschick Jerusalems, über die Stätte der Seligkeit u. s. w. zusammengefunden: von Einheitlichkeit keine Rede. Es scheint vielmehr für den Eschatologiker charakteristisch zu sein, dass er möglichst alles, was er an eschatologischen Stoffen kennt, von überall her für seine Darstellung zusammenholt; seine Originalität bemisst sich dann danach, wie er die gegebenen Stoffe gruppiert, wie er sie als Antwort auf seine eigenen Fragen verwertet, wie er darin Probleme über das Schicksal des Ganzen und des Einzelnen findet. Da nun in einer sehr jungen Schrift uralte Tradition sich verbergen kann und umgekehrt in einer alten sehr junge Zusätze stehen, so ist

noch nicht viel gewonnen, wenn wir die Abfassungszeit der jetzt vorliegenden Bücher wissen; der Werdegang der jüdischen Eschatologie ist mit der zeitlichen Reihenfolge der eschatologischen Schriften nicht identisch. Aus diesen Gründen scheint es mir am richtigsten, die eschatologischen Akte und Zustände der Reihe nach für sich zu behandeln und aus den überlieferten Schriften allemal die Belege dafür zu sammeln (§ 30 ff.) Die Uebersicht über die eschatologische Litteratur § 2 ff. will dagegen dem Bedürfnis dienen, die einzelnen Schriften bezüglich ihres eschatologischen Inhaltes je als Ganzes zu sehen.

3. Innerhalb der eschatologischen Akte und Zustände scheidet sich für den flüchtigen Blick deutlich das Jüdischnationale und das Allgemeinmenschliche, die irdische und die überirdische Zukunftshoffnung. Es giebt in der vorliegenden Litteratur eschatologische Stoffe, die der jüdischen Nation und Jerusalem irdisches Glück wünschen, und solche, die sich mit dem Geschick der Welt und der Menschheit von erhöhtem Standort aus befassen. Es wäre angenehm, wenn man beides in der Darstellung trennen könnte, aber es geht nicht.

a) Denn zwischen den beiden Gegensätzen sind Mittelstufen, die sie verknüpfen. Alles z. B., was über die Seligkeit der „Gerechten" gesagt ist, kann zu beidem gezogen werden, denn die „Gerechten" sind sowohl: die fromme jüdische Gemeinde als: die frommen Menschen, ohne dass sich dies immer unterscheiden liesse; umgekehrt die „Völker" sind die Feinde Israels und zugleich Heiden, gottlose Menschen; in den Jammer über Zions Not mischt sich die Thräne über das harte Los des Erdenmenschen; zwischen Palästina und dem Himmel liegt die Erde als Stätte der Seligen; der nationale Erzfeind ist eine dämonische Figur u. s. w. Die Güter der seligen Zeit haben sich aus dem alten jüdischnationalen Zukunftsgemälde naturgemäss in das allgemeinmenschliche fortgeerbt, so dass die fortgeschritteneren Abschnitte oft die gleichen Stücke enthalten wie die nationaleschatologischen; dabei haben einzelne Gestalten des altjüdischen Zukunftsbildes zuweilen die Wandlung an sich selber mitgemacht: der Messias wird transscendenter Mensch, Jerusalem wird ein überirdisches, übernationales Gebilde. Die nationaleschatologischen Schilderungen der behandelten Periode sind stark mit Zügen der höheren Weltanschauung durchsetzt; umgekehrt erhält sich Jüdischnationales mitten in dem Gehege der fortgeschritteneren Eschatologie (vgl. z. B. Esr 6: Weltherrschaft Israels im zweiten Aeon). Mitunter verbindet der Eschatologiker seine alte Vorlage mit den Elementen der modernen Richtung. Vor allem haben die Apokalypsen, und besonders die späteren unter ihnen, die Bilderreden Henochs, die Apokalypsen des Esra und des Baruch, allerlei Bausteine aus den verschiedensten Lagern zusammengetragen, ohne das Verschiedenartige zu ordnen. Daher ist Nationaljüdisches und Allgemeinmenschliches, Irdisches und Ueberirdisches in der Eschatologie jener Zeit dicht verschlungen, und sobald man sich daran macht, den Stoff ausführlicher wiederzugeben, stellt es sich heraus, dass die Zweiteilung desselben in nationale Eschatologie und in allgemeinmenschliche, fortgeschrittenere Eschatologie nicht durchführbar ist.

b) Insbesondere muss dem Missverständnis vorgebeugt werden, als hätte die eschatologische Litteratur des Judentums das nationale Zukunftsdrama nur als ein Vorspiel zum allgemeinen Weltenddrama gedacht,

so etwa, dass dem Weltende und der neuen Welt (mit Weltuntergang, allgemeiner Auferstehung, Weltgericht, ewiger Seligkeit und Verdammnis) eine Vorperiode vorgelagert wäre mit der ersten Auferstehung der Gerechten, dem Messias und dem Glück Israels, dem Völkersturm gegen Jerusalem und dem Vernichtungsgericht über die Feinde. Dieses eschatologische Stufenbild findet sich in voller Konsequenz nur in der Johannesapokalypse (tausendjähriges Reich) und in Esr 7 26 ff. (vierhundertjährige Zwischenperiode), und ist nichts weiter als eine künstliche Kombination des früheren jüdischen Zukunftsbildes mit dem neueren, vgl. weiter § 21. Wo im übrigen vom Gericht, von Auferstehung, vom Glück des Heils geredet ist, da ist etwas Einmaliges und Definitives gemeint, ob es nun das jüdische Volk betrifft oder die Menschheit. Weil also das an sich klare Schema des eschatologischen Stufenbildes nur eine Ausnahme und nur eine späte, künstliche Kombination ist, so ist es auch aus diesem Grund nicht empfehlenswert, die nationale und die allgemeinmenschliche Eschatologie gesondert zu behandeln.

Daher begnüge ich mich damit, innerhalb der einzelnen Akte und Zustände bisweilen die Scheidung zwischen dem Nationalen und Uebernationalen zu vollziehen. Und der Abschnitt über die Entwicklung in der eschatologischen Anschauung und Stimmung (2. Teil § 21 ff.) wird deutlich zu machen suchen, inwiefern die behandelte Periode des Judentums eine Uebergangszeit ist, die vom altisraelitischen nationalen Geist zum universellen und übernationalen, ja ins Uebernatürliche greifenden Denken und Hoffen führte, und wie die altnationale Eschatologie allmählich durch eine ganz andersartige ersetzt wurde.

Vorliegende Abhandlung war im Manuskript druckfertig, als das Buch von Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, Berlin 1903, erschien. Bousset nennt die jüdischnationale Eschatologie die „messianische Hoffnung“, die fortgeschrittene befasst er unter dem Wort „Apokalyptik“. Seine Anordnung ist vorwiegend eine geschichtliche, man gewinnt aus seinem Buch einen trefflichen Ueberblick über die Entwicklung der jüdischen Eschatologie; ich versuchte, den Stoff vorwiegend nach der inneren Verwandtschaft zu gruppieren und durch möglichst vollständige und objektive Darbietung des Stoffs ein Nachschlagewerk zu schaffen. So hoffe ich, dass die beiden fast gleichzeitigen Veröffentlichungen sich glücklich ergänzen mögen.

Erster Teil.
Uebersicht über die eschatologische Litteratur von Daniel bis Akiba.

§ 1. Die jüdische Apokalyptik.

1. Neben der rabbinischen Theologie ist die Hauptfundgrube für jüdische Eschatologie die apokalyptische Litteratur, während die Apokryphen wenig Material liefern. Wann die jüdische Apokalyptik entstanden ist, lässt sich nicht angeben; in schriftstellerischen Fluss gekommen ist sie wohl erst in unserem Zeitraum, um 150 v. Chr.; von da ab fliesst die apokalyptische Tradition allemnach ununterbrochen weiter, sei's durch Veröffentlichungen, sei's im privaten Kreis, bis etwa 100 n. Chr.; später hört die originale Produktion auf. Das Vorhandensein der Apokalyptik ist ein lebhaftes Zeugnis dafür, wie die Erwartung auf das nahende Ende in jener Zeit gesteigert war.

2. Gegenstand der Apokalyptik sind die göttlichen Geheimnisse im Raum und in der Zeit, vgl. z. B. Bar 59 sl.Hen 24. 40; die einen Apokalypsen, wie besonders die des Henoch, versuchen sich mehr in gnostischer Spekulation über den Kosmos, die andern, besonders die des Esra und des Baruch, fragen nach dem Ursprung der Sünde und des Uebels bezw. der gegenwärtigen Not und geben den göttlichen Aufbau einer zukünftigen Welt auf dem Grund der vergangenen Geschichte. Das Gemeinsame beider Typen ist das Hinausschweifen aus der eigenen, örtlichen bezw. zeitlichen Situation in ein herrlicheres Gebiet. Der eschatologische Stoff überwiegt. Die Apokalyptiker sprechen es bestimmt aus, dass ihre Weissagungen die Endzeit betreffen. Nicht für das gegenwärtige Geschlecht denkt der Seher nach, sondern für das zukünftige Hen 1 2, seine Bücher gelten für die, die in den letzten Tagen leben werden Hen 108 1; es ist ihm vergönnt zu hören, was nach diesen Zeiten kommen wird am Ende der Tage Bar 10 3 23 6 56 2 sl.Hen 39 1; ihm wird geoffenbart das bevorstehende Gericht der Endzeit Dan 8 17, das Wann und Wie des Endes Esr 8 61 12 9 14 5 (Hen 10 2); der Offenbarungsengel kommt zum Seher, um ihm Kunde zu geben von dem, was seinem Volk in später Zeit geschehen wird, es ist ein Gesicht, das sich auf ferne Tage bezieht Dan 10 14; dem Abraham werden von Gott gezeigt die Aeonen und das in ihnen Kommende über

die, die gethan haben das Böse und Gerechte in dem Geschlecht der Menschen Abr 9; er sieht das, was sein wird und wieviel sein wird seinem Samen am Ende der Tage Abr 23f. Die Sibylle hat die Tradition über das Erste und das Letzte III, 827.

3. Apokalyptik ist Geheimwissenschaft; ihr Stoff sind die Geheimnisse des Kosmos, ihre Freunde sammelten sich wohl in abgeschlossenen Kreisen. Apokalyptik und Torastudium sind die zwei Hauptadern des späteren Judentums; neben dem Gesetz ist die Apokalyptik eine durchaus selbständige und eigenartige Erscheinung. Das Gesetz ist für alle, die Geheimwissenschaft für die Auserwählten; in ihr ist die Ader der Einsicht, die Quelle der Weisheit, der Born des Wissens Esr 14 45 ff.; vgl. die σοφια, die sich auf die Geheimnisse versteht, bei Paulus. Mittelst der Entrückung holt sich der Begnadigte seine Offenbarung. Geheimwissenschaft ist die Apokalyptik auch in der schriftstellerischen Form, sofern sich ihre Schriften (bei den Juden, wie bei andern Völkern) in die Namen uralter Autoren hüllen. Henoch, Noah, Abraham, Mose, Baruch, Daniel, Esra u. s. w. haben einstens im Himmel die göttlichen Geheimnisse gesehen oder auf Erden durch Engel gehört. Sie haben's niedergeschrieben; ihre Schriften wurden geheim gehalten und durch die „Weisen" tradiert. Am Ende werden sie offenbar. Das ist die allgemeine Ansicht; eine Ausnahme macht der slavische Henoch, der die apokalyptischen Schriften für allgemein zugänglich erklärt und den apokalyptischen Geheimstoff in die nüchterne Paränese zu verweben sucht.

3. Die Apokalypsen sind vielfach Kompilationen, sei es so, dass der Schriftsteller beim erstmaligen Niederschreiben verschiedene Stoffe oder Traditionen zusammentrug, oder so, dass an einen Grundstock im Lauf der Zeiten allerlei weitere Teile angebaut wurden. Für das erste ist ein Beispiel die Daniel- oder die Abrahamapokalypse, die beide einen erbaulichethischen und einen apokalyptischen Teil miteinander verbinden; für das zweite die Henochapokalypse. In der Regel treffen für die grossen Apokalypsen wie Henoch, Esra, Baruch beide Beobachtungen zu. Es gehört zur Natur des Apokalyptikers, dass er sammelt, was ihm begegnet und was ihm passt. Eigenartig ist die sibyllinische Litteratur, die sich fast durch unsere ganze Periode hindurchzieht; hier reihen sich im Lauf der Jahrhunderte Sprüche an Sprüche, sichtlich aus verschiedenen Zeiten und aus verschiedenem Geist geboren. Infolge dieses kompilatorischen Charakters geben die Apokalypsen, jede für sich, kein einheitliches Zukunftsbild, wie andererseits der apokalyptische Stoff, die in den apokalyptischen Kreisen lebende Hoffnung, etwas Gemeinsames ist, dessen Stücke sich in den verschiedenen Apokalypsen wiederholen.

4. Ehe wir den eschatologischen Inhalt der einzelnen Apokalypsen wiedergeben, sollen einige Züge der apokalyptischen Art und Grundstimmung herausgehoben werden.

a) Der Apokalyptiker will nicht bloss die Zukunft schildern, er will — ein Beweis, wie gespannt man das Ende erwartete — vor allem sagen, wann das Ende kommt; er will die Lücke ausfüllen, die in Ps 74 9 schmerzlich empfunden wird. Das kann er auf Grund der Anschauung, dass es einen einheitlichen göttlichen Weltplan giebt, in dem alles auf Zeit und Stunde von Anfang an geregelt ist, wo jede menschliche, jede Völkerfigur ihren bestimmten

Platz hat. Dies ist die deterministische Geschichtsanschauung der Apokalyptik. Sie ist in Daniel schon scharf ausgeprägt. Es ist eine Art weltüberwindenden Vorsehungsglaubens. Was die Propheten einst über den Untergang Israels hinübertrug: der Glaube, dass er von Jahwe komme, das ist hier in viel weiterer, freilich nicht selten kleinlicherer Ausgestaltung ausgesponnen. Nicht der Feind, nicht der Zufall regiert, Gott hat seinen Lieblingen, den alten Vätern, alles schon vorausgesagt; in himmlischen Büchern, auf himmlischen Tafeln ist es von Urzeit her eingetragen. Und mit dem geistigen Blick, der in die Tiefen des göttlichen Plans eindringt, weiss der Apokalyptiker, der Geheimwisser, warum alles so kommen musste, welchen Zweck und welche Stelle das einzelne Ereignis im Geschichtsplan Gottes hat. Eben darum glaubt er auch mit Hilfe der alten Verheissungen ausrechnen zu können, wann die Weltzeit abgelaufen ist.

b) Weil nun der Apokalyptiker im Namen eines alten Propheten schreibt, ergiebt sich für ihn die Aufgabe, die Geschichte seit jenem Propheten bis auf die Gegenwart in der Form einer einheitlichen Weissagung zu schreiben. So wird die Apokalyptik zur Pflanzschule der Geschichtswissenschaft; sie schreibt Geschichte im grossen Stil und mit dem Gedanken des Zwecks und bekundet hierin den weiten Blick, mit dem sie Raum und Zeit umspannt und als Einheit erkennt. Der Begriff der Welt, der Begriff des einheitlichen Weltreichs, des in der Geschichte wirkenden Reichs des Bösen: sie gehören zur Apokalyptik. Diese erblickt in den aufeinanderfolgenden Weltmonarchien eine in sich zusammenhängende Grösse; es ist der „Adler“ Esr 11f. mit seinen Flügeln, Häuptern u. s. w.; und wie die Flügel und die Häupter von Anfang an am Adler haften, so besteht die feine Vorstellung, dass alles Kommende schon im Anfang gegeben sei und sich im Lauf der Geschichte nur entfalte Esr 12 21.

c) Allerdings, diese Weltgeschichte erscheint nur als Mittel für eine Rechnung, für die Ausrechnung des jüngsten Tages; und so beruhigend jene auf die Rechnung gebaute Gewissheit des Endes für den Augenblick war, so mechanisch und äusserlich ist sie. Und wie die Apokalyptik in diesem Stück das Walten Gottes äusserlich fasst, so eignet ihr überhaupt der Charakter des Wunderbaren, Uebernatürlichen. Der menschliche Faktor, das aktive Handeln ist getilgt. Wie das ganze spätere Judentum redet die Apokalyptik mit Vorliebe in Passiven; hier handelt niemand mehr, sondern es geht wie durch eine Maschine. Es heisst nicht mehr: Gott hört das Schreien, sondern das Schreien kommt vor Gott; nicht: der Messias entscheidet über die Völker, sondern: haec supervenient gentibus ab eo Bar 72 3; nicht: er richtet gerecht, sondern: gerecht wird vor ihm gerichtet. Gott ist nicht mehr ein blutiger Kriegsmann, sondern: das Gericht lässt sich nieder Dan 7 10; wo die Feinde im Kampf vernichtet werden, da geschieht es durch müheloses Wunder Dan 2 34 8 25, wenn nicht durch grauenvolles Selbstgemetzel nach Ez 38 21; in der Endzeit „erhebt sich“ Michael Dan 12 1, damit sind die einzelnen Akte des eschatologischen Dramas eingeführt, aber ein lebendiges Geschehen ist nicht dabei. Ueberall wirken Engel, häufig Engel statt der Menschen; das Böse ist nicht durch den ersten Menschen, sondern durch dämonische Kräfte in die Welt gekommen (Henoch); nicht die Chaldäer, sondern Engel zerstören Jerusalem Bar 6 ff. 80. Die Geschichte spielt im Himmel oder in den Wolken, nicht auf der Erde; die irdische

Geschichte ist dann nur ein Abbild der himmlischen Vorgänge. Die Güter der neuen Zeit sind schon im voraus fertig und kommen zur bestimmten Stunde herab, vgl. z. B. Hen 90 29 Esr 13 36. So ist keine natürliche Vermittlung, keine Entwicklung von der Gegenwart zur Zukunft. Das Reich kommt durch ein Wunder. Daher steigert sich das Zukunftsbild selbst ins Uebernatürliche: die Menschen werden zu Engeln, die Welt wird neugeboren, die dämonischen Feinde Gottes und der Frommen werden unschädlich gemacht.

d) Der Hauptgrund, warum man alles ins Wunderbare und Uebernatürliche hinaufhob, war, dass man kein rechtes Zutrauen mehr zu sich und zu dem menschlichen Vermögen hatte. Die lange Leidenszeit, die wiederholten bitteren Enttäuschungen in Tagen, wo man glaubte, das Heil mit den Händen greifen zu können, die Macht des Bösen, die dem Frommen überall entgegentrat, der unheimliche Koloss des heidnischen Weltreichs, die Berührung mit fremder Weltanschauung — das alles machte, dass die Stimmung der Apokalyptiker pessimistisch und ihre Weltanschauung annähernd dualistisch war. Die Welt ist böse, das Leben ist schwer, das ist der Grundton, besonders in den späteren Apokalypsen. Es ist eine Welt der Gottlosigkeit, die der Gerechte hassen muss Hen 48 7; es ist ein Gegensatz da zwischen dem Reich Gottes und dem Reich des Bösen, zwischen Gott und dem Satan, zwischen guten und bösen Engeln, zwischen einer oberen und einer unteren Welt (sl.Hen 25 f.), zwischen Israel und den Weltbewohnern oder zwischen guten und bösen Menschen, Kindern des Lichts und der Finsternis Hen 108 11 ff., Söhnen Gottes und Söhnen Beliars, ein Unterschied zwischen Himmel und Hölle als dem Wohnort der Seligen und der Unseligen, wie schon jetzt nach Abr 21 f. die Welt in zwei Hälften geteilt ist, eine für Israel, eine für die übrigen; ein Gegensatz endlich im Menschen selbst zwischen Fleisch und Geist, Leib und Seele (vgl. Wh 9 15 Hen 108 7 ff. asketische Richtung). Ein Aeon voll Sünde ist er auch ein Aeon voll Uebel, eine Welt der Finsternis im doppelten Sinn Hen 108 11 vgl. Esr 14 20. Diese Zeit ist voll Trauer und Uebel Esr 4 27 vgl. Hen 90 41; es ist ein Aeon der Schmerzen sl.Hen 66 6, seit Adams Fall ist das Geschaffene gerichtet, und seitdem sind die Eingänge dieses Säkulums eng und traurig und mühevoll und gefährlich Esr 7 12 f.; die Jahre sind wenig und schlimm Bar 16 1. Verschiedenfach ertönt die Klage: besser, man wäre nicht geboren, oder: besser wär's, man wäre gestorben; so in Bar 10 6 11 7 Esr 5 35 wegen der Zerstörung Jerusalems; Esr 4 12 wegen der Sünde und des jetzigen dunkeln Elends (Esr 7 116 f. Bar 14 14 wegen des jetzigen Elends und der kommenden Sündenstrafen); sl.Hen 41 2 wegen der Sündenstrafen in der Hölle, viel besser nie geboren als ewiglich verloren; besser man wäre ohne Vernunft, dass man nicht alle die Rätsel dieses Lebens durchgrübeln müsste, ohne sie zu verstehen Esr 4 22, und dass man nicht mit Bewusstsein ins Strafgericht gehen müsste 7 62 ff. Besonders die Gerechten haben es zu spüren, dass sie in einer feindlichen Welt leben: sie erdulden viel Mühe Bar 48 50; diese Welt ist für sie Kampf und Beschwerlichkeit bei vieler Arbeit Bar 15 8 51 14 (opp. 51 16 die Zeit, die expers angustiarum ist), vgl. Dan 10 1: es ist eine Offenbarung, die „Wahrheit ist und grosse Mühsal" (וְצָבָא גָּדוֹל), d. h.: Schweres steht den Frommen bevor. Und zwar kommen Sünde und Uebel von dämonischen Mächten, das macht sie so schwer, dadurch ist der Aeon so verdorben; auch das nationale Unglück ist

entstanden, weil statt Gott jetzt die Dämonen regieren, die Israel nach ihrer Lust misshandeln (Hen 89 59 ff.).

e) Diese dualistische und pessimistische Stimmung ist der Nährboden der Apokalyptik. Aus dem Jammerthal des Diesseits flüchtet sich der Apokalyptiker in die Gefilde des Himmels und der seligen Zeit. Er lernt es, nicht auf das Zeitliche und Sichtbare, sondern auf Ewiges und Unsichtbares zu sehen. Gerecht ist: wer den Himmel mehr lieb hat als sein irdisches Leben Hen 108 10. Die ganze Stimmung ist jenseitig. Wie Dante wendet sich der Apokalyptiker von der Gegenwart ab und baut sich seinen Himmel, bevölkert ihn mit glänzenden Gestalten; dort sieht er Gott thronen, der hier Schmach leidet, dort sieht er Gottes Reich und Gottes Willen in Kraft, die hier keine Anerkennung finden. Da er in der irdischen Welt kein Behagen spürt, sucht er sich auch keine Arbeit in ihr, sondern verbringt seine Zeit im Spekulieren über die verborgenen Kräfte des Kosmos, die ihn über sich selbst hinausheben. Und so sind seine Gedanken auch nicht heimisch im jetzigen Aeon; er erholt sich im Ausmalen der kommenden Zeiten, des Gerichts, der Auferstehung, der Herrlichkeit. Nur durch den Gedanken an das Jenseits wird das jetzige Leben erträglich: wenn es nur dieses Leben gäbe, das jedermann hier hat, es gäbe nichts Bittereres als dieses Bar 21 13. Die Jenseitsstimmung hat das Christentum also mit dem apokalyptischen Judentum gemein, wie überhaupt die ganze Weltrichtung und Stimmung des apokalyptischen Judentums zeigt, dass wir vielfach den Schnitt zu ziehen haben nicht zwischen dem Judentum und dem Christentum, sondern zwischen dem alten Testament und dem Judentum-Christentum. Indes unterscheidet sich die Jenseitsstimmung des jüdischen Apokalyptikers von der Jenseitsstimmung der aufstrebenden Christengemeinde. Der Jude ist Pessimist in der Gegenwart, er verzweifelt an der Welt und am Menschen, da der Aeon mit den Dämonen verkettet und menschliche Hilfe darum zu wenig ist, zudem saugt das Gesetz ihm das Mark aus; so schaut er gen Himmel, liegt aber am Boden; ferner, die Güter des Himmelreiches sind schon im Jenseits bereit, so versteht er nicht, dass der Fromme selbst für das Kommen des Heils im Verborgenen arbeiten kann, sondern er erwartet das Gottesreich mit einem welterschütternden Schlag, μετὰ παρατηρήσεως. Also beim Juden unthätiges Harren auf den vorausbestimmten Tag Gottes, bei Jesus, beim Christen, speziell bei Paulus nach dem Geheiss Jesu thätige, feurige Arbeit für die kommende Welt; dort zagender Pessimismus über die Not der Gegenwart und dualistische Weltverdammung, hier der Ruf: „freuet euch allewege“ und fröhliche Weltüberwindung; dort in den apokalyptischen Zirkeln die schwüle Luft grübelnder Mystik, hier der freie Sturm der glaubenskühnen That; dort blieb die Jenseitssehnsucht in der Negation stecken, hier war schon der Weg gewiesen, wie man aus der unfruchtbaren Jenseitsstimmung hinauswachsen konnte zu einer gesunden Verbindung von Jenseitsglauben und Weltfreudigkeit. Um den Unterschied zwischen der christlichen Jugendkraft und der jüdischen Müdigkeit zu sehen, lese man nacheinander zwei in der Form nicht unähnliche Stellen, Phil 3 1 und Esr 9 15: „kurz, meine Brüder, freuet euch in dem Herrn; ich wiederhole mich, doch mir entleidet es nicht und euch prägt sich's fester ein“ — „ich habe es vorhin gesagt und sage es jetzt und werde es wieder sagen: mehr sind der Verlorenen, denn der die selig werden.“

5. Trotzdem also die Apokalyptiker vielfach wohl zu einer falschen Jenseitssucht verführten und das Zentrum des religiösen Lebens bisweilen verschoben, so haben sie doch andererseits viel dazu beigetragen, durch das Heilsverlangen auch den Glauben im Volk lebendig zu erhalten. Wo einer lau war oder zag, haben sie ihn durch den Lohn der Herrlichkeit gestärkt, haben zur treuen Ausdauer am Gesetz ermahnt mit Hinweis auf das Heil; die Freidenker, denen es im Diesseits wohl war, haben sie bekämpft (z. B. Hen 92 ff.); die Ungeduldigen haben sie beruhigt, die Zweifelnden auf den verborgenen Weg Gottes verwiesen. Den Trost, den sie selbst in ihrem Geheimwissen, im Verkehr mit dem „Engel Gottes" und mit der göttlichen Welt fanden, haben sie ihrem Volk mitzuteilen gesucht. Und obwohl sie sich mit ihrer Weisheit meist in private Kreise zurückzogen (vgl. z. B. Dan 12 10), so müssen sie doch ihren Einfluss auf das Volk gehabt haben. Denn nicht ohne Grund erscheinen Baruch und Esra als Tröster und Führer der Menge Esr 14 13 12 40 ff. Bar 44 77 ff., vgl. Hen 91 1 ff. 1 1 sl.Henoch.

In der nun folgenden Uebersicht über die einzelnen eschatologischen Bücher sollen nicht die Schriftsteller, sondern nur der eschatologische Stoff der Schriften gezeichnet werden. Die Reihenfolge ist in der Hauptsache chronologisch; bei vielen Schriften ist freilich nur eine ganz allgemeine Zeitangabe möglich, auch ist die chronologische Fixierung bei der Zeitlosigkeit der eschatologischen Traditionen nicht so wichtig. Auf die Erklärung des eschatologischen Stoffs aus dem geschichtlichen Hintergrund gehe ich wegen der Unsicherheit der Zeitbestimmung nicht ein; ebenso kann die litterarische Komposition der Schriften keine nähere Berücksichtigung finden.

§ 2. Die Apokalypse des Daniel.

1. Die früheste Apokalypse, die des Daniel, um 160, zeigt gleich die charakteristischen Merkmale der Apokalyptik besonders scharf: den Vorsehungsglauben, der weiss, dass all die Not des Augenblicks aus Gott kommt; den strengen Determinismus, wonach der ganze Geschichtsverlauf durch Gottes Hand nach Daten und Zeiten festgelegt ist, ohne dass menschliche Macht etwas daran ändern kann 11 27; den Abriss der Weltgeschichte in eschatologischem Interesse vom fingierten Standpunkt aus bis zu dem des wirklichen Verfassers; die vier Weltreiche in Bildern, die Weltgeschichte als Einheit (die vier Reiche als Eine Gestalt c. 2); die Ausrechnung des Endes mit ganz bestimmten Zahlen; die Gewissheit von der Nähe des Endes; die passive Form des Weltgeschehens 2 45 8 25 7 10; die Hochschätzung der Weisen 11 33 12 3. Der Gesichtskreis ist jüdisch. Es ertönt in dieser Apokalypse der Wutschrei über den frivolen Angriff gegen Gott und sein Volk, und die Ueberzeugung bricht durch, dass Israel nunmehr nach seiner grossen Bedrängnis die Weltherrschaft antrete an Stelle des Weltreichs. Dabei hören wir kaum eine Einzelheit über die neue Zeit; das Kommen derselben steht übergross da.

2. Trotz seiner in mancher Hinsicht straffen Anlage giebt das Buch kein fortlaufendes eschatologisches Drama, sondern führt verschiedene, in sich abgerundete eschatologische Darstellungen nacheinander auf. Die bedeutendsten sind 7 1—14 und 12 1—3; diese beiden zeigen keine innere Verwandtschaft und

sind zwei selbständige eschatologische Traditionen; schon die Verschiedenheit der führenden Heilspersonen (7 13 der Mensch, 12 1 Michael) beweist, dass die beiden Stoffe ursprünglich einander fremd und vom Endverfasser teilweise übernommen sind. Im einzelnen sind es folgende eschatologische Partien:

a) 2 37—45: nach den vier Weltreichen kommt das Gottesreich; es zertrümmert die Weltreiche, bleibt ewig; von ihm geht die Weltherrschaft nicht mehr auf ein anderes Volk (d. h. wohl als das jüdische Volk) über.

b) 7 1—14 Vision: vier Tiere steigen aus dem Meer, das vierte ist das schrecklichste; von ihm geht aus ein hochfahrendes Horn; Gerichtssitzung des Hochbetagten mit seinen Engeln; das vierte Tier wird vernichtet; etwas wie ein Mensch kommt mit den Wolken des Himmels und wird vor den Hochbetagten gebracht; ihm wird die ewige Weltherrschaft verliehen.

7 15—27 Auslegung: Die Heiligen des Höchsten haben von dem hochfahrenden Horn (dem feindlichen König) viel zu leiden und werden ihm auf Zeit, Zeiten und Zeitteil überliefert; durch das Gericht wird seine Macht vernichtet und die ewige Weltherrschaft dem Volke der Heiligen des Höchsten gegeben, also Gottes Reich auf Erden aufgerichtet.

Es muss erwogen werden, ob die Auslegung der Vision, zum mindesten in dieser breiten Form, vom Visionär selbst ist. — 7 25 עַד־עִדָּן וְעִדָּנִין וּפְלַג עִדָּן (Zeit, Zeiten, Zeitteil): wenn עִדָּנִין = 2 Zeiten genommen werden dürfte, so hätten wir hier (vgl. 9 27 12 7) die Zahl $3^1/_2 = 3^1/_2$ Jahre = den 1250 Tagen in 12 11. So lange dauert die letzte böse Zeit, dann kommt der Endtag. Winckler, Die Keilinschrift und das Alte Testament 3. Aufl. S. 284 rechnet anders. Zu der Zeitbestimmung vgl. § 30, 4 c.

Der visionale Mensch in 7 13. Viel umstritten ist die Auslegung des Menschenähnlichen כְּבַר אֱנָשׁ. Unwahrscheinlich ist die Deutung auf das Volk (vgl. den ausführlichen Beweis bei Grill, Untersuchungen über die Entstehung des 4. Evangeliums I, 1902, S. 50 ff.). Am nächsten berührt sich der Menschenähnliche mit dem präexistenten Menschensohn im Henochbuch, der die Züge des Messiaskönigs und des Engelwesens in sich vereinigt (Hen 46 1: er hat eine Gestalt wie eines Menschen, ein Antlitz voll Anmut wie eines der Engel). Da sonst in den Danielvisionen der Engel als ähnlich dem Menschen, dem Mann, figuriert (10 16: der Engel ist כִּדְמוּת בְּנֵי אָדָם; 10 18: כְּמַרְאֵה אָדָם; 8 15: כְּמַרְאֵה גָבֶר, hier wie in c. 7 im Zusammenhang und im Gegensatz mit Tiergestalten), da ferner im Danielbuch Engel als Helfer des Heils und als eschatologische Grössen verwendet werden, könnte man versucht sein, auch den Menschenähnlichen in Dan 7 13 als eine rein himmlische Figur, als einen Engel zu fassen. Indes ist mir dies nicht wahrscheinlich. Strikte ausgeschlossen werden muss zunächst einmal 1. die Identifikation des Menschenähnlichen mit Michael; das widerspricht dem Text und auch dem ganzen Charakter des Geheimnisvollen, den die Apokalyptik sonst hat. Michael ist eine bekannte, bereits aktive Figur; der Menschenähnliche ist noch ein X, ein Ungenannter, Verborgener, Inaktiver; er tritt erst mit dem jüngsten Tag aus dem Geheimnis heraus. Aber auch 2. die Deutung auf einen Engel im allgemeinen empfiehlt sich nicht. Es ist doch zu beachten, dass die Engel nicht direkt dem Menschen gleichgestellt sind, sondern dass durch ein demût oder mar'eh das Unzulängliche des Vergleichs zwischen Engel und Mensch ausgesprochen wird, in 7 13 dagegen heisst es einfach כְּבַר. Dieses כְּ darf nicht gepresst werden. Stellen wie Esr 14 39 (ein Kelch gefüllt wie von Wasser) oder Esr 11 37 (etwas wie ein Löwe) zeigen, dass

der Apokalyptiker das כְּ liebt, weil es geheimnisvoll klingt; der Apokalyptiker spricht die Sprache der Vision, des Gleichnisses; es ist visionales Wasser, nicht gewöhnliches Wasser, ein visionaler Löwe, nicht ein fürs äussere Auge sichtbarer Löwe; also der k·bar 'enāsch ist ein visionaler Mensch, kein Mensch, wie ihn das gewöhnliche Auge sieht, darum כְּ, aber er ist doch gerade ein Mensch, wie das Wasser, der Löwe doch Wasser und Löwe sind. Ich möchte somit im Gegensatz zu der Deutung des Menschenähnlichen auf einen Engel glauben, dass der k·bar 'enāsch Mensch ist und als Mensch unterschieden werden soll von den Engeln, die dem Menschen nur ähnlich sehen. Der Apokalyptiker will sagen: ich sah eine visionale Gestalt, die der Gattung Mensch angehört; mehr sagt er nicht, absichtlich sagt er nichts weiter, denn diese Gestalt ist ja bis jetzt verborgen, hat noch keinen Namen, noch keine lebendigen Züge. Nur die Gegenüberstellung zu den in der Vision erwähnten Nichtmenschen giebt dem unbestimmten Ausdruck einige Bestimmtheit: er ist einerseits Mensch, nicht Tier, d. h. diese visionale Gestalt gehört ihrem Ursprung, Wesen, Charakter nach dem Reich des Geistigen, Göttlichen an, dem Reich, dem Gott und die mit den Menschen verglichenen Engel angehören; andererseits ist er „Mensch“, nicht Gott, nicht Engel, mitten unter den Gestalten der transscendenten Sphäre erscheint ein Mensch. In welchem Verhältnis der ungenannte Mensch zu Michael und andern „Namen“ steht, das kümmert den Apokalyptiker, speziell den originalen Apokalyptiker wenig. Aller Wahrscheinlichkeit nach stammen ja 7 13 und 12 1 je aus einer besonderen Tradition. Dass der visionale Mensch „Menschen*sohn*“ heisst, will sicherlich nichts Besonderes besagen; das „bar“ bedeutet eben, dass jene Gestalt zur Gattung Mensch gehört; zweifellos ist die Meinung nicht die, dass der bar enasch von Menschen geboren sei. — Bedeutung und Funktion des visionalen Menschen ist die des Herrschermessias. Er ist der Mittelpunkt, der Herr der neuen Zeit. Er muss sich aber die Herrschaft nicht erkämpfen, es geht alles durch den göttlichen Mund. Am grossen Gerichtstag, da den Weltreichen das Urteil gesprochen wird, da wird er aus unbekannter Ferne (= aus der bisherigen Inaktivität, dem Nichtsein) auf den Wolken (= dem himmlischen Gespann) vor den Himmelsthron gebracht, d. h. er bekommt Leben, Sein, Bedeutung. Ihm wird nun die Weltherrschaft übertragen, über alle Völker und in alle Zeiten. Er ist wohl kaum bloss der symbolische Repräsentant des Gottesreiches, sondern der Fürst dieses Reiches. Er ist der Stellvertreter Gottes, dessen die Macht, Ehre und Herrschaft eigentlich ist; er steht aber ausserdem in unmittelbarer Beziehung zu dem Volk des Visionärs, zum Volk Israel, seine Herrschaft ist ihre Herrschaft. Wo der „Mensch“ in der neuen Zeit herrschen wird, ob im Himmel, ob auf Erden, ob zwischen Himmel und Erde, darüber schweigt die Vision, die Hauptsache ist, dass er herrscht, für Gott an Stelle der dämonischen Weltreiche zu Gunsten Israels. Damit, dass der visionale Mensch auf den Wolken vor den Höchsten fährt, ist er noch kein Himmelsmensch und über etwaige Präexistenz ist nichts gesagt. Wir werden nach alledem den visionalen Menschen am einfachsten als den *Messias* fassen, der bei dem Urteilsakt am Tag Jahwes aus der Verborgenheit vor Gott geführt wird und dadurch Existenz bekommt. So erklärt sich auch die messianische Auslegung der Stelle durch die spätere Litteratur am einfachsten. Vgl.

noch zum Messiastitel „Menschensohn“ § 35, 1; dort ist die Vermutung ausgesprochen, dass der Verfasser von 7 13 von der Vorstellung des halbgöttlichen Urmenschen beeinflusst war.

c) 8 9—14, mit Auslegung 8 23—26: schreckliche Herrschaft eines Königs, der sich gegen das Heer des Himmels (= die Gestirngötter?) und gegen den Fürsten des Heers (= Gott) überhebt; Greuel am jüdischen Heiligtum und Aufhebung des Kultus; wunderbare Zerschmetterung des Königs; nach 1150 (12 11: 1290; 12 12: 1335) Tagen hören die Greuel auf und das Heiligtum kommt zu seinem Recht, d. h. der jüdische Kult wird als der wahre offenbar.

Aehnlich 9 24—27: Ausrechnung des Endes; 70 Jahreswochen sind es von? bis zum Ende; die letzte (Jahr)woche (171—164?) bringt grosse Not; die letzte halbe (Jahr)woche (also 3 1/2 Jahre) hindurch dauert die Aufhebung des Kultus bis zum Ende. — Nach 12 7 währt es noch Zeit, Zeiten und Hälfte (der Zeit), bis die Macht des Feindes gebrochen ist, dann kommt das Ende.

d) c. 10 f. Abriss der Geschichte des jüdischen Volks unter den persischen und griechischen, besonders den syrischen Fürsten; Not durch Antiochus IV. (11 21 ff. Abfall; Verfolgung der Weisen; Selbstvergötterung des Königs); 11 40—45 der furchtbare König des Nordens kommt mitten im heiligen Land um.

e) 12 1—3 Michael, der Engel der Juden, erhebt sich, es entsteht nie dagewesene Bedrängnis; gerettet werden die im Buch aufgeschriebenen Juden; Auferstehung vieler (ob bloss der Juden oder allgemein?) zu ewigem Leben oder ewiger Schmach; besonderer Glanz der Weisen und derer, die den vielen die Gerechtigeit gegeben haben (מַצְדִּיקֵי הָרַבִּים; ist hier von einem stellvertretenden Leiden oder einem thesaurus meritorum die Rede? הָרַבִּים = πολλοι Mc 10 45). — Es ist nicht durchsichtig, ob ein sachlicher Zusammenhang zwischen 11 40—45 und 12 1—3 besteht, ob die Bedrängnis in 12 1 durch den Nordkönig und sein Heer geschieht. Die Disharmonie zwischen 11 40—45 und 12 1—3 hat vor allem darin ihren Grund, dass die Verse 11 40—45 halb historisch halb eschatologisch, die Verse 12 1—3 volleschatologisch gestimmt sind. Von einem Sturm der Völker auf Jerusalem in der Weise von Ez 38 f. ist in 11 40—45 nicht die Rede; auch stimmt die Form der Rettung in 12 1 nicht so recht zu einem Völkerkrieg. Wahrscheinlich ist 12 1—3 von Haus aus eine selbständige Tradition allgemeiner Natur über die Wehen vor dem Ende, Auferstehung, Seligkeit und Verdammnis, älter als der Verfasser von c. 10 f. und von diesem übernommen. Diese kleine Apokalypse 12 1—3 sieht über das Geschick der Völker (Israels und der Weltreiche c. 7. 11) hinaus und beschäftigt sich mit Seligkeit und Verdammnis der Individuen.

§ 3. Das äthiopische Henochbuch.

1. Wir haben ein Henochbuch in äthiopischer und eins in slavischer Sprache überkommen. Gemeinsam ist der Henochlitteratur der überjüdische, allgemeinmenschliche Horizont. Das äthiopische Henochbuch unterscheidet sich von andern apokalyptischen Schriften hauptsächlich durch seine kosmologischen und astronomischen Spekulationen. Häufig ist die Sintflut erwähnt (als das erste Ende 93 4). Das Buch ist ein mannigfach zusammengesetztes Gebilde; allgemein werden als Sonderungen angesehen die hier kaum in Betracht

kommenden „noachischen" Stücke und die für uns wichtigen „Bilderreden" c. 36—71. Aber auch was übrig bleibt, ist durchaus kein Stück aus Einem Guss. Der älteste Teil des Henochbuchs berührt sich wohl zeitlich mit Daniel; der jüngste geht weit herab.

2. a) Von c. 1—36 ist zunächst c. 1—5 eine Einheit; hier ist der Tag des Gerichts geschildert, der den Zweck hat, die Gottlosen alle zu entfernen 1 1; Gott erscheint zum Gericht auf dem Sinai, die Kreatur wird erschüttert, vgl. 102 2, die hohen Hügel zergehen, die Erde zerreisst und alles darauf kommt um 1 4—7. Alles Fleisch wird wegen seiner Sünde zurechtgewiesen 1 9, die Gottlosen vernichtet 1 9, die Gerechten und Auserwählten behütet und gesegnet, das Licht Gottes leuchtet ihnen; in 5 4—9 ist das beiderseitige Los noch weiter ausgeführt, ewiger Fluch der Sünder, die Auserwählten haben Licht und Freude und Weisheit, erben das Land, sündigen nicht mehr, leben ein langes Leben in Wonne mit friedlichem Ende. (Die Gottlosen sind näher gezeichnet als hartherzig 5 4, als solche, die Gottes Gebote nicht erfüllen 5 4, sich an seine Ordnungen nicht halten 2 ff.; mit stolzen Worten seine Majestät schmähen 5 4, unziemliche Worte gegen Gott, freche Reden gegen seine Herrlichkeit geführt haben 27 2.) Die Heilsbürger sind die Gerechten.

Eine gewisse Diskrepanz zwischen der gewaltigen Schilderung des Weltgerichts 1 4 ff. und dem Folgenden, namentlich auch 5 4—9, lässt sich nicht verkennen; vielleicht wollen die Verse 1 3b—7 den Weltuntergang und das Weltgericht malen und sind nachträglich beigefügt, so dass v. 9 ursprünglich an Stelle dieser Verse (vor v. 8) gestanden hätte.

b) 10 16—22 11 1 ff. beschreiben die Heilszeit: alle Bosheit ist entfernt, alles Uebel weg, kein Strafgericht mehr; die Pflanze der Gerechtigkeit und Wahrheit erscheint, alle Menschen werden gerecht, haben langes Leben in Frieden; Kinderreichtum, Fruchtbarkeit der Erde, himmlischer Segen kommt über alle menschliche Arbeit; alle Völker ehren Gott. Die Heilsbürger sind die Menschen.

c) c. 24 f. erwähnt den Berg, auf dem Gott sich niederlässt, wenn er die Erde besucht; der Paradiesbaum, der am Gericht den Gerechten übergeben werden soll, wird an das Haus des Herrn (d. h. wohl nach Jerusalem) verpflanzt; durch ihn haben sie langes Leben, mit seinem Duft dienen sie Gott; kein Uebel ist mehr, lauter Freude. Der Schauplatz des Heils ist also wohl Jerusalem; c. 27 schildert den Ort der ewigen Verdammnis: eine Schlucht inmitten der Erde (d. h. bei Jerusalem, Gehinnom?); die Gottlosen sind ein Schauspiel des gerechten Gerichts vor den Gerechten, die Gerechten finden Erbarmen in den Tagen des Gerichts. — Das Gericht (der „Tag der Vollendung des grossen Gerichts, wenn der grosse Weltlauf ein Ende nimmt" 16 1) bringt zugleich die ewige Verdammnis für die gefallenen Engel 10 6 (über Asasel) 10 12, vgl. 19 21 1 5 und über die Geister 16 1.

d) Das Gericht findet auch über die Toten statt; diese sind inzwischen in einem Hades in verschiedenem Los, alle stehen auf zum Gericht ausser Einer Gruppe. Durch das Gericht kommt die definitive Vergeltung c. 22, vgl. § 27 1b. — Die Auffassung des Gerichts ist in all diesen Stellen (c. 1—36) so ziemlich dieselbe: es stehen zwar alle drin 1 7, aber das Gericht ergeht doch nur über die Gottlosen.

3. c. 72—82 astronomisches Buch; 72 1 erwähnt die neue Schöpfung in Ewigkeit, bis zu ihr gilt die jetzige astronomische Ordnung. 80 2—8 redet

von den „Tagen der Sünder", das ist die letzte böse Zeit: Unordnung in der Gestirnwelt und dadurch in der Natur, Unfruchtbarkeit der Erde, die Sünder halten die Gestirne für Götter, sie kommen in einem Strafgericht alle um. 81 4 nennt den Tag des Gerichts, der aber den Gerechten nicht trifft.

4. Die c. 85—90 (meist in die makkabäische Zeit verlegt) sind ein Abriss der Geschichte Israels von einem Symbolisten, der die Erzväter als Stiere, die Israeliten als Schafe, die Feinde als wilde Tiere und Vögel darstellt; vom Exil ab stehen die Israeliten der Reihe nach unter siebzig Hirten (Engelfürsten); diese überschreiten ihre göttliche Befugnis und misshandeln das Volk, ihr Thun wird von einem Oberengel aufgeschrieben; die letzten sind die schlimmsten. Grosse Not 90 16, wunderbare Vernichtung der Feinde durch Gott 90 18 (Krieg der Schafe gegen die wilden Tiere 90 19, Huldigung der Tiere vor den Schafen 90 20), Gericht Gottes im heiligen Land nach den Büchern 90 20 ff. (forensischer Akt): zuerst über die gefallenen Sterne, dann über die siebzig Hirten; beide werden in einen Ort der Feuerverdammnis geworfen; die verblendeten Schafe kommen in einen Feuerort bei Jerusalem; Beseitigung des alten Jerusalem, der Herr der Schafe bringt ein neues, grösseres „Haus". Alle umgekommenen oder versprengten Schafe, alle Tiere kommen darin (in Jerusalem) zusammen; das Schwert wird versiegelt, alle sind einsichtig und gut. Ein weisser Stier (Messias) wird geboren, alle Tiere beten ihn an, alle Schafe werden verwandelt zu weissen Stieren, jener erste wird ein Wildochs (siehe Beer 298). Der Herr der Schafe freut sich über ihn und über die andern alle. Die neue Gestalt der Glieder der Heilsgemeinde entspricht der neuen Gestalt Jerusalems. Ueber die Dauer der Heilszeit ist nicht reflektiert.

Die Anordnung der Verse in 90 16 ff. ist verwirrt; ferner gehören die v. 30—32 zu v. 19 20 und stören den Zusammenhang. Das Haus v. 28 ff. ist Jerusalem, nicht der Tempel. v. 31 meint wohl, dass Henoch mit Elia zusammen (Elia ist „jenes Böckchen") von ihrem seligen Ort herabsteigen, um den Gerichtsakt und das Heil der Gemeinde mitzumachen.

5. Die c. 91—108 sind aus sehr verschiedenen Stoffen zusammengesetzt.

a) 91 1—10 erzählt von der grossen Ungerechtigkeit auf Erden (die noch grösser ist als die vor der Sintflut, vgl. 106 19); ein grosses Strafgericht kommt von Gott über alle 91 7; die Gewaltthätigkeit und Ungerechtigkeit wird vertilgt 91 8, der Götzendienst ausgerottet 91 9, die Heiden ins ewige Feuer verdammt 91 9, der Gerechte steht vom Schlaf auf 91 10, vgl. 92 3 100 5 und bekommt Weisheit 91 10. Die sachliche Fortsetzung zu 91 1—10 bildet möglicherweise 92 3—5: der auferstandene Gerechte wandelt in Gerechtigkeit und ewiger Güte und ewigem Licht 92 3 f., bekommt Rechtschaffenheit und Herrschaft 92 4, während die Sünde für immer in Finsternis untergeht 92 5. — Aehnlich 107 1: nach all den bösen Geschlechtern kommt ein gerechtes Geschlecht, die Sünde verschwindet von der Erde, alles Gute kommt auf ihr hervor.

b) 93 1—10 (14) und 91 12 (11)—17 (19) die Zehnwochenapokalypse. Sie schildert die bedeutendsten Ereignisse des Weltlaufs, der in zehn Wochen geteilt ist; die Abgrenzung ist keine chronologische, sondern nach Epochen. In der ersten Woche z. B. ist Henoch geboren. Wo die eschatologischen Wochen anfangen, ist nicht recht klar, wie überhaupt die Schilderung der letzten Wochen an Durchsichtigkeit sehr viel zu wünschen lässt. Vielleicht waren es ursprünglich nicht zehn, sondern sieben Wochen, und durch die nachträgliche Erweiterung und Ueberarbeitung ist die ursprüngliche Anlage verwirrt worden.

Die Ereignisse der siebten bis zehnten Woche sind kurz folgende: in der siebten Woche ist der grosse Abfall, am Ende derselben die Auswahl der auserwählten Gerechten, die eine siebenfache Belehrung über die ganze Schöpfung empfangen (das Ideal des Apokalyptikers ist die Gnosis). Die achte Woche ist die der Gerechtigkeit, sie bringt das Gericht an den Sündern durch das Schwert der Gerechten, am Schluss den Reichtum der Gerechten und den ewigen Bau des Gottestempels. In der neunten Woche, die besonders unklar geschildert ist, wird das Gericht der Gerechtigkeit der ganzen Welt offenbart, alle Werke der Gottlosen verschwinden von der Erde; die Welt wird für den Untergang aufgeschrieben; alle Menschen schauen nach dem Weg der Rechtschaffenheit. In der zehnten Woche, im siebten Teil, kommt das grosse, ewige Gericht, bei dem die Engel gestraft werden, der Untergang des ersten Himmels und der neue Himmel mit neuen Leuchtkörpern; zahllose Wochen sind bis in Ewigkeit in Gerechtigkeit; die Sünde ist auf ewig vergessen. Dass die zehnte Woche selbst wieder in eine Reihe von Teilen geteilt ist, macht den Eindruck des Künstlichen; entweder ist hier eine doppelte Art von apokalyptischer Einteilung vermengt oder soll der siebte Teil der zehnten Woche dem Siebten in der ersten Woche entsprechen, nämlich dem Henoch, so dass die Welt ginge von Henoch bis zur Neuschöpfung. Auffallend ist unter allen Umständen, dass nicht gesagt wird, was in den übrigen Teilen der zehnten Woche geschieht.

c) 92 1 f. 94 1—102 3. Die Schilderung der Gottlosen ist in 102 4—104 dieselbe, doch scheint die eschatologische Situation in 102 4—104 eine andere zu sein als in den vorhergehenden Kapiteln. Die Gottlosen sind Juden. Es sind Materialisten, die gut essen und trinken mögen und sich auf ihren ungerechten Reichtum verlassen 94 7 96 4 f. 97 8 10 98 2 11 102 9 103 5; sie sind bei den Regierenden wohl dran 103 14, haben die Gewalt 96 8 und benützen sie dazu, um die Gerechten zu schinden 96 5 8 98 13 100 10 103 5 ff.; sie leben von Ungerechtigkeit, Betrug und Gewaltthätigkeit 94 6 99 12 u. ö., sie haben sich zu Sündern (Apostaten) gemacht 99 2 102 5 und sind Genossen der Sünder (d. h. wohl der Heiden) geworden 97 4, folgen den Götzen 99 7 14 104 9; sie glauben nicht an eine Vergeltung nach dem Tod 102 6 und an eine Aufzeichnung ihrer Werke im Himmel 98 7 104 7 f., sie halten die Sünde für unvermeidlich 97 4, übertreten das ewige Gesetz, verwerfen das ewige Erbteil der Väter und verkehren die Worte der Wahrheit 99 2 14 104 9 f., wenden sich ab von der weisen und frommen Litteratur, verfassen bezw. lesen heterodoxe Bücher 94 5 95 6 98 9 14 f 99 1 104 9 f. 108 6. Der Verfasser sucht die Gerechten, die unter ihrem Druck seufzen, zu trösten durch den Ausblick auf das Gericht, und ermahnt sie, trotz der üblen Lage am Guten festzuhalten wegen des kommenden Umschwungs. Es dauert nur eine bestimmte Zeit 92 2; ihr Gebet wird endlich das Gericht herbeiziehen 97 5. Häufig sind Abschnitte mit der ständig wiederkehrenden Formel: wehe denen, die .... 94 6—8 95 4—7 96 4—8 97 7—10 98 9—99 2 99 11—16 100 7—9 (103 5). Die Gesinnung des Verfassers ist Rache, der Himmel freut sich über den Untergang der bösen Unterdrücker 94 10. Das Gericht ist meist als Vernichtungsgericht über die Gottlosen gefasst (durch Feuer, Schwert u. dgl. z. B. 94 7 99 16; ausgeübt durch die Gerechten 95 3 98 12); zuweilen finden sich dabei forensische Wendungen (97 6 Vorlesen der ungerechten Reden; 97 3 99 3 16 Zeugnis der Gerechten gegen die Gottlosen vgl. 94 11 100 11 f.).

Für die Vernichtung erscheint in 98 3 f. 99 11 die Verdammnis (ihr Geist wird in den feurigen Ofen geworfen; sie werden in der Hölle getötet. Dagegen ist das Feuer in 100 9 102 1 Vernichtungsfeuer). Das Gericht ist verdient, denn die Menschen sind schuld an ihrer Sünde 98 4 ff.; das Gericht ist genau, denn alle Sünde wird aufgeschrieben 98 6—8 100 10 vgl. 104 7 f. Der Schwerpunkt der Ausführungen liegt auf der Vernichtung der Gottlosen, durch deren Herrschaft die Ordnung Gottes in Zweifel gezogen war und die Frommen in viel Not und Anfechtung geführt sind; jetzt kommen die Gerechten zur Herrschaft 96 2 vgl. 95 7 96 1; sie finden Heilung für ihre Leiden 96 3, Licht 96 3 und gute Tage 96 8. Gericht und Heil spielen allemnach auf der Erde, die Güter der Heilszeit sind irdischer Natur, von Auferstehung ist nicht geredet.

d) Eingesprengt in c. 99 f. sind die Verse 99 4—10 100 1—6, die meines Erachtens eine Schilderung der letzten Nöte enthalten: Aufruhr der Völker 99 4, Grausamkeit der Menschen gegen die eigenen Kinder 99 5, man sucht vergebens Hilfe bei den Götzen 99 7, es ist grosse Angst 99 8 und Gottlosigkeit 99 8; die Gerechten und Weisen werden dann gerettet 99 10; es entsteht ein allgemeines gegenseitiges Gemetzel 100 1 ff.; der Höchste erhebt sich (hierher vielleicht 102 2) zum Gericht über die Sünder, auch über die Engel 100 4, währenddessen die Frommen behütet werden 100 5 vgl. 1 8. Auch die entschlafenen Gerechten sind dabei 100 5. Die Wahrheit der weisen Bücher kommt dann ans Licht 100 6.

e) c. 102 4 ff.—104. Die Kapitel 102 f. beschäftigen sich mit den Gerechten und Gottlosen, die in der Jetztzeit sterben, mit der scheinbaren Ungerechtigkeit und dem Wahne der Freidenker, dass die Gerechten nach einem mühseligen Leben in den Hades müssen, genau wie die Gottlosen nach ihrem herrlichen Leben. Aber der Seher weiss, dass das Gegenteil wahr ist; er verrät das ihm geoffenbarte schwurhaft sichere Geheimnis: mit dem Tod beginnt die Vergeltung. Die Geister derer, die in Gerechtigkeit gestorben sind, werden leben und bekommen alles Gute, ihr Los ist besser als das der Lebendigen 103 3 f.; die Gottlosen dagegen kommen mit dem Tod in die grosse Trübsal und die ewige Verdammnis 103 5. — Hier ist also sofortige Versetzung des Abscheidenden in die Seligkeit bezw. Verdammnis angenommen.

Nach dem jetzigen Text von 102 5 würden auch die Gerechten in die Unterwelt fahren; aber nach 103 7 fahren die Gottlosen in die Unterwelt und haben dort das grosse Gericht durchzumachen; wahrscheinlich ist der Text von 102 5 verdorben und steckt ein Ausspruch der Freidenker über die Gerechten darin wie in 102 11. Auch v. 10 ist zweifelhaft; „Friede" fehlt in den besten Handschriften, vielleicht ist auch dieser Vers zu der Rede der Freidenker zu ziehen.

Fraglich ist die Situation von c. 104: Die Gerechten sollen mit ihrem Geschrei das Gericht herbeirufen, an welchem Rechenschaft von ihren Bedrückern gefordert wird 104 3; sie sollen über ihre Not nicht klagen, denn sie werden im Himmel angeschrieben, haben jetzt schon Fürsprecher an den Engeln 104 1, werden am Gerichtstag nicht als Sünder erfunden 104 5, werden leuchten wie die Lichter des Himmels, die Pforten des Himmels sind ihnen aufgethan 104 2, sie haben grosse Freude wie die Engel 104 4 und werden Genossen der Engel (αγγελων statt αγαθων) 104 6. — Es ist hier allemnach nicht wie in c. 103 die Rede von dem Ergehen der jetzt sterbenden Gerechten nach dem Tod, sondern von der Herstellung des neuen Zustandes durch den Endakt; der Ort der Seligkeit

ist aber wie in c. 102f. der Himmel, im Unterschied von c. 94ff.; also sind wohl c. 102—104 als Ein Stück zu nehmen mit der einheitlichen eschatologischen Anschauung, dass der Gerechte in der Jetztzeit mit dem Tod in den Himmel geht, und dass am Ende, bald, das Gericht erscheint, an dem die Gerechten, die es erleben, in den Himmel kommen.

f) c. 108 ist ein Anhang; er erinnert an c. 102—104: Zuletzt kommt das Ende der Uebelthäter; die Namen der Gottlosen, der Finsterlinge, werden aus dem Buch der Lebendigen getilgt und ihre Geister gehen in die ewige Verdammnis; die Geister der Frommen, der Asketen, aus dem Geschlecht des Lichts, die den Himmel mehr liebten als die Welt, bekommen den Lohn, den sie im Fleisch nicht erlangten; sie werden ins Licht hinausgeführt, auf den Thron der Ehren gesetzt und glänzen in Ewigkeit. Schauplatz der Seligkeit ist wohl der Himmel. Von früheren Toten ist nicht ausdrücklich die Rede; da der Leib als Kerker der Seele gedacht wird, herrscht vermutlich auch hier die Voraussetzung, dass schon in der gegenwärtigen Zeit der Geist des guten Menschen mit dem Tod in den Himmel kommt.

105 2 (Gott und sein Sohn werden sich mit den Gerechten für immer auf den Wegen der Wahrheit während ihres Lebens vereinigen) ist wohl christlicher Herkunft.

6. a) Die sog. Bilderreden des Henoch c. 37—71 (1. Jahrh. v. Chr.?) lösen sich als Ganzes aus dem Henochbuch, sind aber selbst von fremden Stoffen durchsetzt und ihre Anordnung ist nicht klar und einheitlich. In der Hauptmasse gruppiert sich die Eschatologie um den Menschensohn (den Auserwählten, den Gesalbten des Herrn der Geister). Gott ist regelmässig Herr der Geister genannt. Ueber den Titel „Menschensohn“ vgl. § 35, 1. Der Seher sieht eine präexistente Gemeinde der Gerechten mit dem Auserwählten (Messias) unter den Fittichen Gottes 39 4ff. 48 1 70 1ff. vgl. 40 5 38 1 49 3.

39 4 ff. (von Charles auf das künftige Heilsreich gedeutet) ist nicht eschatologisch zu verstehen, sondern auf die Gegenwart zu beziehen; denn c. 40 berichtet zweifellos Dinge, die jetzt schon im Himmel sind, und das Beten der Seligen oben im Himmel für die Menschenkinder auf Erden wäre von der Heilszeit unverständlich. Die Gerechten im Himmel sind aber auch nicht die Engel, sondern die abgeschiedenen Frommen. Die Theorie von der präexistenten Gemeinde findet sich auch sonst, so in Esr 14 9 7 28: beim Messias sind auserlesene Fromme, die mit ihm zum Heilsakt kommen. — Die „Gemeinde der Gerechten“, die am Endakt sichtbar wird 38 1, ist nicht das himmlische Jerusalem (das ist die Wohnung der Gerechten); es ist vielmehr eben diese präexistente Gemeinde, die mit dem Beginn des Heils auf dem Heilsschauplatz erscheint; ist diese Auslegung nicht richtig, dann besagt der Ausdruck allgemein: die Heilsgemeinde entsteht am Endakt, sie tritt da zusammen.

49 3: „Im Messias wohnt der Geist derer, die in Gerechtigkeit entschlafen sind.“ Dieser Satz ist prägnant und darum etwas schwer verständlich. Es heisst wohl nicht: im Messias wohnen die Geister der entschlafenen Frommen, so, dass der Messias gewissermassen der Aufbewahrungsort der frommen Geister wäre bis zum Endakt; denn dann wäre das Wort „Geist“ hier auf einmal ganz anders gebraucht als im übrigen Satz. Der ganze Satz lautet: in ihm wohnt der Geist der Weisheit und der Geist dessen, der Einsicht giebt (so Beer; Flemming: der Geist, der Einsicht verleiht), und der Geist der Lehre und Kraft, und der Geist derer, die in Gerechtigkeit entschlafen sind. Die natürlichste Erklärung ist wohl die, dass sich zu dem Geist der Weisheit und dem Geist der Einsicht und dem Geist der Lehre und Kraft noch der Geist einer andern Eigenschaft gesellt, die speziell für die entschlafenen Frommen Bedeutung hat; dies ist am allgemeinsten der Geist der Daseinskraft, der Existenzfähigkeit, des Lebens; also hätte der Ausdruck den Sinn: im Messias wohnt der Geist, durch den er den entschlafenen Frommen Fortdauer nach dem Tod zu geben vermag. Formell steht dieser Satzteil in Analogie zu dem Satzteil: in ihm wohnt der Geist, der Einsicht verleiht; wie also der Messias aus seinem Einsichtsgeist heraus Einsicht verleiht, so giebt er aus seinem (Lebens-) Geist heraus das, was die entschlafenen Frommen brauchen: Daseinskraft. Dies geht wohl nicht bloss auf die Endzeit, sondern schon auf die Gegenwart; der Messias giebt jedem entschlafenden Gerechten die Fortdauer bei der himmlischen Gemeinde.

b) Zu der eschatologischen Beschreibung des **Menschensohns** in HenB vgl. § 34, 5c. Dadurch, dass der Menschensohn mit der auserwählten Gemeinde aus seiner Verborgenheit heraustritt, beginnt die Wendung 51 5: er offenbart Verborgenes 46 3. Die Gerechten erstarken in ihrem Innern, wenn sie den Auserwählten sehen 45 3, und grosse Freude herrscht unter ihnen 69 26; im ganzen Kosmos ertönt durch den Auserwählten ein Lobgesang auf Gott 61 9—13. Der Menschensohn ist Gerichtsherr, er sitzt auf dem Thron der Herrlichkeit Gottes (auf der Erde? oder zwischen Himmel und Erde?), die Summe des Gerichts ist ihm übergeben 69 27 49 4 51 3 62 2f. Die Gerichtsaufgabe ist umfassend: er richtet die Engel im Himmel droben 61 8f., trifft eine Auswahl unter den Gerechten 51 2, eine Auswahl unter ihren Werken 45 3. Vorwiegend ist die negative Seite dieses Gerichts: die Beseitigung des Bösen. Der Menschensohn richtet den Asasel und seine Scharen 55 4, sie werden am grossen Tag in die feurige Verdammnis geworfen 54 3—6 56 1—4 vgl. 68 69 27.

41 9 wird von CHARLES und BEER übersetzt: „Gott hat einen Richter bestimmt für die Sünder alle und er richtet sie alle vor ihm, daher vermögen weder Engel noch Gewalten es zu hindern.“ Diese Uebersetzung wird durch eine kleine Aenderung des Textes erreicht. Aber der Vers geht wohl auf die Gestirne, deren Lauf kein Engel und keine Macht hindern kann, weil Gott sie lenkt. CHARLES hält v. 3—8 für einen Einschub und nimmt v. 9 zu v. 2; aber v. 9 schliesst nicht gut an v. 2 an. — 45 3: „Der Messias trifft eine Auswahl unter ihren (der Gerechten) Werken“, ist etwas missverständlich ausgedrückt; CHARLES deutet: „er wägt die guten Thaten ab gegen die schlechten“, doch fügt sich dies nicht recht in den Zusammenhang; ich finde in dem Satz den Gedanken enthalten, dass der Messias die guten Menschen entsprechend ihren guten Werken ausliest.

56 1—4: „Scharen von Strafengeln gehen mit Peitschen zu ihren Auserwählten und Geliebten, damit diese in die tiefste Kluft des Thals geworfen werden; diese Auserwählten und Geliebten sind wohl die gefallenen Engel. Vermutlich sind diese auch in 69 27 getroffen, wo es heisst: die, die die Welt verführt haben, werden durch das Gericht des Menschensohns vertilgt und an den Sammelort der Vernichtung eingeschlossen (vgl. Hen 10 13 σύγκλεισις bei den gefallenen Engeln).

c) Die **Hauptgegner** der Gerechten sind die „Könige und die Mächtigen, die das Erdreich besitzen“. Ihre Hauptmerkmale sind: sie erkennen nicht dankbar an, woher sie ihr Königtum haben 46 5, sie stützen sich auf ihren Reichtum und auf ihre Macht 46 7 63 7 10, alle ihre Handlungen offenbaren Ungerechtigkeit 46 7 und Wollust 67 10; sie treten die Erde nieder 46 7, richten die Sterne des Himmels, d. h. wohl die Israeliten, bezw. die gerechten Israeliten 46 7; sie verfolgen und misshandeln die Kinder und Auserwählten Gottes 46 7 62 11 vgl. 48 4 7, hindern deren Gemeinde 53 6, verehren die Götzen 46 7, verleugnen Gott 48 10 46 7 67 8 (63 7) und seinen Gesalbten 48 10 46 5 und seinen Geist 67 10, und erheben ihre Hände gegen den Höchsten 46 7. Beim Endakt dann erkennen sie den, den sie vorher geleugnet haben 62 3 und huldigen ihm 62 6; keiner bittet mehr für sie am Gericht 38 6, sie flehen umsonst den Menschensohn um Fürsprache an 62 9; sie werden vernichtet und in die Verdammnis geworfen. Eine Aenderung ist nicht mehr möglich.

c. 63 ist zusammengesetzt; v. 5—11 bildet eine Wiederholung von c. 62 f., geschrieben von einem rachedurstigen Gemüt, dem das Bisherige noch nicht genug war; in v. 2 ist ja ausdrücklich gesagt, dass die Könige das Lob anstimmen.

Wer diese Könige und Mächtigen sind, hören wir nicht; was ihnen zur Last gelegt wird, sind Dinge, für die eher Juden als Nichtjuden verantwortlich gemacht werden können, jedenfalls überwiegen die Vorwürfe ethischer und religiöser Art. Wir werden wohl anzunehmen haben, dass diese Gegner der Gerechten einheimische Herrscher und Grosse sind, die es mit dem heidnischen

Wesen hielten, im Gegensatz zum eigenen Gott, und die frommen Anhänger Gottes bedrückten. Nicht ausgeschlossen ist auch, dass die ursprüngliche Schilderung dieser Gegner späterhin durch eingetragene Züge erweitert wurde, z. B. in 46 6 f. Neben den Königen und Mächtigen sind in HenB allgemein auch die Sünder genannt als die, die im Gegensatz zu den Gerechten stehen 38 1 3 41 2 45 2 5 f. (46 4) 50 2 53 2 7 (56 8) 62 2 69 27. Ihre Hauptschuld ist die Gottesleugnung: sie verleugnen den Namen des Herrn der Geister 41 2 45 1 f., den Namen der Wohnung der Heiligen 45 1 (d. h. wohl die Heilszukunft der Frommen), das gerechte Gericht 60 6; sie sind solche, die den Namen Gottes vergeblich führen 60 6. Es sind also wahrscheinlich aufgeklärte jüdische Apostaten; mit den Königen und Mächtigen ist ihnen das gemein, dass sie die Gerechten bedrücken 53 7. Beim Endakt werden sie vernichtet und von der Stätte des Heils vertrieben. Auch die Werke der Sünder und alles Böse verschwindet und hat keinen Bestand im Reich des Menschensohns 69 28 f. 49 2. Durch die Beseitigung der Bedrücker, der Mächtigen und der Sünder haben die Gerechten dann Ruhe 48 10 53 7; die Gemeindeversammlung ist nicht mehr gehindert 53 6. — Die Herrschaft des Menschensohnes erweist sich endlich darin, dass die Weltmächte vor ihm zergehen wie Wachs vor dem Feuer 52 51 4 53 7 und dass die Völker ihm huldigen 53 1 48 5; unter ihm verschwinden die Kriegswaffen von der Erde 52 8 f.

Die c. 52—54 sind wohl verwirrt; es ist hier eine Vision vorausgesetzt, in der der Seher verschiedene Berge sieht. Die Berge sind die Weltmächte wie in Dan 2. Von dieser Vision handeln 52 2b—4 6 8f; 51 4a 53 7 sind vielleicht Glossen dazu. Das Thal in 53 1 ist nach dem jetzigen Zusammenhang Gerichtsthal, in das die Bewohner der Erde Huldigungsgeschenke werfen. Das ist aber sinnlos, denn man wirft keine Huldigungszeichen in den Abgrund. Ich nehme an, dass auch 53 1 durch die Unordnung, die in c. 51—54 herrscht, missgestaltet ist; es sind in dem Vers zwei verschiedene Gedanken durcheinandergebracht: 1. alle Welt huldigt dem Messias 53 1 b, dies gehört zur Vision von den Bergen; 2. es giebt ein tiefes Thal, in das die Sünder geworfen werden 53 1 a vgl. 54 1; vielleicht ist ursprünglich damit das Verdammnisthal gemeint, in das die Engel geworfen werden, parallel dem Höllenthal der Könige 54 1. Man beachte auch den Wechsel des Tempus in 53 1.

d) Die positive Seite des messianischen Endaktes besteht weiterhin darin, dass für die Gerechten das Heil kommt. Die Geheimnisse der Gerechten werden offenbar 38 3, die Engel werden beauftragt, die Geheimnisse der Gerechtigkeit, das Los der Treue zu suchen, d. h. zu dem Zweck, dass diese Geheimnisse, die geheimen Belohnungen, jetzt offenbar und den Gerechten geschenkt werden 58 5. Die Gemeinde der Gerechten wird gesät 62 8 und erscheint 38 1, der Messias lässt das Haus der Gemeindeversammlung erscheinen 53 6.

Das Haus der Gemeindeversammlung 53 6 sind wohl nicht die Synagogen, die der Messias wiederherstellt; es ist vielmehr die Wohnstätte der Heilsgemeinde. Zum Ausdruck Haus = Stadt vgl. Hen 90 26 ff.; auch in 46 8 sind kaum die Synagogen gemeint, sondern der Ausdruck ist allgemeiner zu verstehen. — 58 5: „darnach wird zu den Heiligen gesagt werden, dass sie im Himmel die Geheimnisse der Gerechtigkeit, das Los der Treue suchen sollen“; Beer bemerkt dazu: „Die Genossen des messianischen Reichs erhalten das ihnen bestimmte selige Los stufenweise.“ Dieser Gedanke ist zwar in der jüdischen Eschatologie vorhanden, aber jene Stelle enthält ihn meines Erachtens nicht; die Heiligen sind die Engel, die Geheimnisse der Gerechten sind wie in 38 3 die Heilsgüter, die jetzt im Himmel noch verborgen liegen; suchen = hervorholen aus der Verborgenheit.

Die Gerechten werden am Gerichtstag durch den Menschensohn gerettet, er ist der Rächer für ihr Leben 48 7 51 2 62 13; sie stehen beim Gericht um den Messias 62 8 oder sie sind die, die das Vernichtungsgericht an den Mächtigen ausführen 48 9; der Untergang dieser Bedrücker ist für sie ein Schauspiel 62 12.

Die Seligkeit ist im übrigen meist in spirituellen Tönen gemalt. Das Los der Gerechten ist herrlich 58 2, sie sind mit Heil gesättigt 45 6. Besonders beliebt ist das Gleichnis des Lichtes: es ist sonnenhell geworden auf Erden, die Finsternis ist vergangen 58 5f. vgl. 50 1; unaufhörliches Licht 58 6, Gerechtigkeit und Licht 38 2, Licht der Rechtschaffenheit scheint den Seligen 58 6; sie sind im Licht der Sonne, im Licht des ewigen Lebens 58 3; sie suchen das Licht und finden Gerechtigkeit bei Gott 58 4; das Licht des Herrn erscheint auf ihrem Angesicht 38 4; ihr Antlitz leuchtet vor Freude 51 5. Sie sind angethan mit dem Kleid der Herrlichkeit und des Lebens 62 15f., alle werden himmlische Engel 51 4; sie sind mit dem Menschensohn zusammen 45 4 62 14 und wohnen vor Gott 45 6 62 14. Es ist ewiges Leben 37 4 40 9 58 6 62 16. Es giebt zahllose Wohnungen der Gerechten 45 3, verschiedene Stufen (Messschnüre) 61 1—4 70 3, das Reich wird verteilt 41 1. — An dem Heil nehmen auch frühere Gerechte teil; die himmlische Gemeinde kommt mit dem Messias herab 45 3 (38 1), andererseits ist in c. 51 von allgemeiner Auferstehung die Rede, wobei der Menschensohn die Gerechten ausliest (wie er nach 45 3 eine Auswahl unter den Werken der Frommen trifft). Ebenso berichtet 61 5, dass die Umgekommenen (erg. wohl Gerechten) heraufgerufen werden, damit sie sich auf den Tag des Auserwählten stützen; auch 49 3 meint vermutlich, dass die Frommen einst wie jetzt durch den Messias zu neuem Leben gelangen. — Die Seligen wohnen beieinander 61 4; der Schauplatz der seligen Zeit (vgl. § 48, 1 b) ist die Erde, bezw. ein Mittelding zwischen Himmel und Erde: es geschieht eine Umwandlung des Himmels zum Segen und Licht auf ewig 45 4, eine Umwandlung der Erde 45 5; die Erde freut sich, die Gerechten wohnen auf ihr 51 5 38 2; die Sünder sind von ihr vertrieben.

e) 56 5—8 erzählt noch den von Engeln angestifteten Völkersturm gegen Jerusalem; die Angreifer ermorden sich selbst, das Totenreich verschlingt sie vor den Augen der Auserwählten. Beachte, dass v. 1—4 gleichfalls von der Thätigkeit der Engel spricht, das könnte ein Anlass gewesen sein, das Stück v. 5—8 hier anzuschliessen. — c. 57 berichtet, wie Ungezählte von allen Enden herankommen, „ein anderes Heer“; eine ungeheure Aufregung im Kosmos entsteht darüber. Diese Herankommenden sind entweder die jüdische Diaspora, oder ist eine friedliche Versammlung aller Juden und aller Völker im Mittelpunkt der Heilszeit (Jerusalem) gemeint, als Gegenstück zu der kriegerischen c. 56. Ebenso stellt Esr 13 das kriegerische und das friedliche Heer, den Völkersturm auf Jerusalem und die Völkerwallfahrt nach Jerusalem einander gegenüber.

f) c. 47 scheidet sich dadurch vom übrigen, dass es Gott zum Gerichtsherrn macht (ähnlich wie in Dan 7): die Gerechten flehen um die endliche Hilfe, das betagte Haupt lässt sich mit seinen Scharen zum Gericht nieder, Bücher werden aufgeschlagen, die Heiligen freuen sich, dass nun bald der Morgen für die Gerechten tagt. — c. 50 beschreibt diese „Umwandlung“ für die Gerechten: Licht kommt über sie, Herrlichkeit und Ehre; Not der Gottlosen, Sieg der Gerechten; ausserdem erscheint eine dritte Gruppe von solchen die gerettet werden, aber keine Ehre haben, sie haben noch im letzten Moment der Wendung die Möglichkeit der Busse: das sind wohl nicht die Heiden, sondern die „Mittleren“, der Durchschnitt; die Gerechten, die über ihnen stehen,

sind vermutlich die Märtyrer oder allgemeiner die, die zur Partei der Frommen und Bedrückten gehören. — Vom Gericht Gottes ist auch in 60 6 24b 25 die Rede, in einem noachischen Stück; wahrscheinlich handeln die v. 1—6 24b 25 ursprünglich nicht von der Sintflut, sondern vom Endgericht. Der Abschnitt v. 7—24a steht für sich, v. 24a erwähnt den eschatologischen Zweck des Livjatan und des Behemot. — c. 71 ist ein eigenartiger, vielleicht christlicher Zusatz zu den Bilderreden. Henoch erscheint hier als der in den Himmel erhöhte Menschensohn, mit dem die Gerechten in Gerechtigkeit ewig zusammenleben.

50 2: CHARLES denkt, die „Andern" seien die Völker; da aber v. 2 von den Sündern redet, empfiehlt es sich doch mehr, diese „Andern" als die mittelmässigen Juden zu fassen, die nichts für, nichts wider das Gesetz gethan haben und in den Glaubenskämpfen neutral blieben, während die „Gerechten" für das Gesetz und den Glauben litten und stritten.

g) Eschatologischer Charakter der Bilderreden. Die Bilderreden des Henoch verraten in mancher Hinsicht eine Mischung von alter und neuer Eschatologie, von materieller und spiritueller Anschauung (vgl. § 28, 3, § 48, 1 b). Der Horizont ist allemnach auf die jüdische Gemeinde beschränkt, und es sind sogar, wenigstens in den jetzigen Rahmen, ausgesprochene Stücke der jüdisch-nationalen Eschatologie aufgenommen (Sturm auf Jerusalem, Rückkehr der Diaspora (?) c. 56f.); aber die Stimmung ist nicht jüdischexklusiv, im Gegensatz stehen vielmehr die Gerechten und die Sünder bezw. die Gerechten und ihre Bedrücker. Das Heil und der Heilsvorgang sind geistig gefasst (Befreiung vom Druck durch das Gericht und Mitteilung geistiger Gaben), der Himmel samt Gott kommen auf die Erde herab oder die Menschen vor ihn hinauf 62 14 45 6, der Messias ist transscendent, der Schauplatz des Heils bleibt aber doch die Erde, wenngleich eine verklärte Erde; die Auserwählten wohnen jetzt im Himmel als Geister und leben in der seligen Zeit als Engel auf der verklärten Erde, aber es ist ausdrücklich gesagt, dass sie in der Heilszeit mit dem Messias essen und sich niederlegen werden; die Seligkeit ist individualisierend beschrieben, aber die Seligen erscheinen doch bestimmt als eine Gemeinde. Zu den irdischen Feinden treten die satanischen hinzu, allerdings in rein äusserlicher Verknüpfung. Der Grund für die Anhänglichkeit der Bilderreden an die alten realistischen und materiellen Vorstellungen liegt vermutlich in der geschichtlichen Situation, in der der Verfasser schrieb; die Notlage der frommen Gemeinde erweckte das Bedürfnis nach einer sichtbaren Gesamtaktion gegenüber dem Bösen, nach der Erhöhung der frommen Gemeinde zur Herrschaft. Ausserdem ist an diesem Buch besonders beachtenswert, wie es (ebenfalls wegen der geschichtlichen Situation) den Blick für die Gesamtheit festhält und das Bedürfnis der Gemeinde in den Vordergrund stellt.

§ 4. Judith. — Tobit. — I Makkabäer.

Die apokryphe Litteratur liefert im ganzen wenig Ausbeute; doch nehmen fast alle Schriften dieser Richtung trotz ihres andersartigen Gegenstandes auf die Zukunft des Volkes Rücksicht. Aus der Makkabäerzeit stammt das Buch Judith, das in rohen Ausdrücken das Gericht und die ewige Verdammnis über die Feinde des Gottesvolkes herbeiruft 16 18.

Das Buch Tobit (ca. 100 v. Chr.) erhofft in c. 13f. die Umkehr und Wiederbegnadigung des Volkes 13 6, die Sammlung der Zerstreuten aus den

Heiden 13 5 13, die Rückkehr ins Land 14 5; die Erhöhung Israels 14 7, den Wiederaufbau Jerusalems 14 5 in farbig ausgemaltem Glanz 13 16, den Wiederbau des Tempels in Herrlichkeit 13 10 14 5; es ist Freude über das Glück Jerusalems 13 14 und die Völker eilen herbei zum Namen Gottes 13 11 (codex א zu dem heiligen Namen Jerusalems, Name = Tempel?); alle Götzendiener bekehren sich 13 11 14 6f., sie haben auch ihre Freude am Heil 14 7 13 6 12. Die Heilszeit wird ewig dauern 13 10ff. 14 5. All dies tritt nach 14 5 ein, wenn die Weltzeiten erfüllt sind. Es treibt den Sänger zu unermüdlichem Lobpreis, zu dem er auch die andern auffordert 13 1ff. — Die Eschatologie ist rein national, vom Individuum, von Auferstehung ist nicht die Rede.

14 5 a: Sie werden nach der Rückkehr das Haus aufbauen (nicht wie das frühere war), bis die Zeiten des Aeons erfüllt sind (codex א bis die Dauer der Zeiten erfüllt ist). Das ist sicherlich Einschub; denn v. 5 b fährt fort: danach werden sie aus der Gefangenschaft zurückkehren und Jerusalem und das Haus wird aufgebaut. Wahrscheinlich ist die Bestimmung ἕως πληρωθῶσι καιροὶ τοῦ αἰῶνος von dem unmittelbar Vorhergehenden abzulösen und als unmittelbare Fortsetzung oder als erklärender Zusatz zu μέχρι χρόνου v. 4 zu betrachten. Danach würde also die Rückkehr aus der Gefangenschaft und der Aufbau Jerusalems eintreten: wenn die Zeiten des Aeons erfüllt sind.

Das erste Makkabäerbuch (ca. 100 v. Chr.) erwartet einen Propheten, der allerlei Strittiges entscheidet 4 46 14 41, und daneben die ewige Dauer des davidischen Königtums 2 57.

§ 5. Die Psalmen Salomos.

Sehr lebhaft ist die Heilserwartung und das eschatologische Interesse in den Psalmen Salomos (ca. 50 v. Chr.). Die Eschatologie dieser Psalmen ist naturgemäss nicht einheitlich; denn sie stammen nicht alle vom selben Autor, ausserdem wurden die Lieder überarbeitet, und auch wo Ein Autor ist, da bleibt er nicht durch das Ganze hindurch in der gleichen eschatologischen Anschauung. Die Aehnlichkeit dieser Psalmen mit den kanonischen ist unverkennbar, hier pulsiert mehr innerliche Religiosität als apokalyptischer Weitblick. Das Interesse gilt teils dem Volk Israel, teils den Frommen; manchmal sind beide zusammen genannt 8 34 11 6 14 3 5, manchmal schliesst ein individueller Psalm mit dem Wunsch für das Volk 5 18 9 11 10 8 11 6. Die Gegner umgekehrt sind teils (besonders in c. 17 f.) heidnische Herrscher und Völker, teils allgemeiner die Sünder; die Sünder zerfallen wohl selbst wieder in zwei Gruppen: 1. solche, die die Frommen bedrücken, 2. Sünder ganz im allgemeinen. Für Israel steht ein Tag des Erbarmens in Aussicht 7 10, man erwartet Gottes Gnade und Güte über Israel 5 18 7 8 8 27ff. 9 10 10 9 11 1, dass er es erlösen 10 8 12 6, aufrichten 7 10 9 10 10 9, zur Herrlichkeit führen 2 31, Israels Feinde vernichten oder ins ewige Verderben verstossen 17 22ff. 2 31 (12 6), seine Zerstreuten heimführen 8 28 11 17 26ff., einen Messias und die messianische Heilszeit ihm geben werde 17f. Die Schilderung des Messiaskönigs, des Davidsohnes, ist die einheitlichste und ausführlichste unseres Zeitraums, vgl. § 34, 4. — Ausserdem wissen die Psalmen, dass die Frommen das Leben erben, die Sünder die Verdammnis. Dies ist teils individualisierend ausgesprochen, so, dass das gottlose Individuum mit dem Tod ins Verderben komme und dort bleibe 3 11 14 9 (9 5?) 12 4 15 10 16 2. Teils ist ein einmaliger Endakt über alle angesetzt, durch den die Sünder weggeschafft werden, die Frommen das Heil erben; allgemein formuliert ist

dieser Endakt in 13 11 f. 12 6 15 4b ff. 14 8ff.; näher bezeichnet ist er als: gnadenreiche Heimsuchung der Gerechten 3 11, als Tag der Gnade über die Gerechten 14 9, als Gericht, an dem die Frommen von dem Druck der Gottlosen Befreiung finden 2 33ff., als allgemeines Weltgericht, an dem die Sünder verdammt, die Gerechten begnadigt werden 15 12f. Der Zustand der Verdammten und der Seligen ist ewig 3 11 f. 13 11 14 8. In 14 8ff. ist die ewige Fortdauer der frommen (jüdischen) Gemeinde und das ewige Leben des Frommen vermischt. Auf die Gestorbenen ist nur in 3 12 ausdrücklich Rücksicht genommen, wo der Dichter die Teilnahme verstorbener Gerechter am Heil (mittelst der Auferstehung) verkündigt, wahrscheinlich auch den Ausschluss der verstorbenen Sünder von der Auferstehung und vom Heil (ob auch in 14 9?). Ueber den Zwischenzustand der Frommen zwischen Tod und Auferstehung ist nichts gesagt. Anderwärts wird im vernünftigen Stil der Toraweisheit gelehrt, dass die Vergeltung sich rein im Diesseits abspiele, z. B. 4—6 16 6; und neben dem grossen Endgericht ist häufig von den fortlaufenden Gerichten Gottes gesprochen, die in der Geschichte durch die Leitung der Völker sich auswirken 2 15ff. 8 7ff. 23ff. 4 24 5 1 9 2ff. 10 5 17 10.

§ 6. Das Buch der Jubiläen.

1. Das Buch der Jubiläen (eine Wiederholung der Genesis; Zeit unsicher) ist ein Beispiel dafür, wie man im späteren Judentum den Weltlauf nach Perioden abteilte; die Geschichte der Welt wird hier in Jubiläen und Jahrwochen und Jahre gegliedert erzählt; mit dem Beginn der neuen Zeit hören die Jubiläen auf 50 5. Der äusserliche, rechnerische Geist dieser Schrift bekundet sich auch in der Vorstellung, dass in himmlischen Tafeln alles vorgezeichnet sei, was das Volk erleben wird und was im Volk gelten soll, z. B. 33 21; ebenso wird in himmlischen Schriften alles aufgeschrieben, was der einzelne thut, z. B. 30 19ff. Gesinnung und Gesichtskreis des Schreibers sind partikularistisch-jüdisch, die Stimmung ist kräftig national; die Gesetze des Sabbats und der Feste, der Beschneidung, des Zehnten u. s. w. haben ewige Geltung 2 33 6 17ff. 13 26 15 29; die Juden sollen sich vor aller Mischehe hüten 30 14. Häufig sind die Verheissungen an die Erzväter und der Bund Gottes mit ihnen erwähnt: Segen Abrahams 12 23f. 14 5 15 6ff., Isaaks 15 19 21 24f. 24 10f., Jakobs 19 21ff. 22 11ff. (Herrschaft über die Völker, heiliges Volk, Gemeinschaft mit Gott) 25 16ff. 27 23 33 17ff. (Könige aus Jakob, Weltherrschaft), über Levi 31 12ff., über Juda 31 18ff. (Herrschaft über die Erde, Helfer für Israel, Vernichtung der Feinde). Ein ewiges Verhältnis steht zwischen Gott und Israel, seinem Volke 15 32 (16 17f. 33 20 22 9 15 25 21 31 32). Der Hüter Jakobs ist grösser als der Esaus 35 17. Die bemerkenswerte Bevorzugung Levis und Judas und Levis vor Juda stellt die Jubiläen mit den Testamenten der Patriarchen zusammen.

2. Die eschatologischen Hauptstellen sind 23 16ff. 1 15ff. Die ganze Geschichte Israels ist nach den Jubiläen eine Geschichte des Abfalls 1 8ff. 15 33, daher musste Gott es unter die Völker zerstreuen 1 13 und von der Erde vertilgen 15 34; am Schluss kommt eine grosse sittliche und religiöse Verderbnis, allgemeiner Streit, Preisgabe der Israeliten an grausame Völker, bis sie ganz herunterkommen 23 16ff. Danach bekehrt sich Israel 23 26, vgl. 1 15 1 23, und

Jahwe bringt die Wendung, Gnade für Israel, Gericht und Fluch über die Feinde 23 30f. Die Kinder Israels erheben sich und vertreiben ihre Feinde 23 30. Es kommen für sie die Tage des Heils 1 15 29 23 29, die Erfüllung der Segnungen der Erzväter 31 32; was auf den himmlischen Tafeln vorausgeschrieben war, wird allen sichtbar 32 21. Man erkennt, dass Gott der Gott Israels ist und König auf dem Berg Zion 1 28. Gott heilt seine Knechte 23 30, sie wohnen nun sicher, in Frieden und Freuden 50 5 1 29 23 29f.; äussere Güter (Hoheit des Volks, wunderbares Alter und ewige Jugend des Bürgers) wie innere Güter (Herzenserneuerung, Reinigung Israels von aller Sünde und Befleckung, Fernsein der Sünde und des Verführers, enge Gemeinschaft mit Gott) sind 1 16ff. 23 27ff. 50 5 erwähnt. Das Land Kanaan bleibt im ewigen Besitz des Volkes, die Judenschaft Palästinas bildet den Mittelpunkt der Stämme (c. 31 Vorzug Levis und Judas). Das Heiligtum wird erbaut 1 17. Die Heilszeit dauert ewig 1 23 23 30 50 5 u. s. w.

3. Für Israel ist der Tag der Wendung ein Tag des grossen Friedens 25 20. Es giebt aber auch einen Tag des grossen Gerichts 10 17 23 11; durch ihn werden die Feinde und die gottlosen Völker ausgerottet 9 15 (die Völker, die die Erde mit Hurerei und Sünde befleckt haben), 16 19 Sodom, 22 21 Kanaan, 24 28 die Philister (am Tag des Zorns und des Grimms), Rom wird von Israel vernichtet 37f. 36 9. Allgemein reden 10 17 23 11 vom Tag des Gerichts. Vom Weltgericht über die Individuen ist wohl in 36 10 und in 5 10—16 gesprochen; beidemal aber ist nur seine Auswirkung gegen die Gottlosen berührt: in 36 10 ist er „der Tag der Verwirrung und des Fluchs und des Grimms und des Zorns“ genannt, die Objekte des Gerichts sind die bösen Individuen, doch ist die Darstellung nicht ganz klar; 5 10—16 bietet eine Beschreibung des Weltgerichts, eingesprengt in den Sintflutbericht, es ist ein Gericht über die Gottlosen, bei dem keiner entgehen kann. Einige Stellen handeln auch von der Verdammnis; nach 36 10 kommen die gottlosen Individuen durch das Endgericht in die ewige Verdammnis mit täglich erneuerter Qual, vgl. 24 32; anderwärts geht der Gottlose sofort mit dem Tod in die Verdammnis ab, in die Unterwelt, die der Ort des Gerichts heisst 7 29 22 22.

36 9 f. gehört zu der letzten Rede Jsaaks an Jakob und Esau. Zunächst ist v. 9 gesagt, dass einer, der wider seinen Bruder nach Bösem trachtet, in dessen Hand fallen und aus dem Land der Lebendigen getilgt werden wird; dann heisst es weiter v. 10: am Tag der Verwirrung und des Fluchs und des Zorns, wird er (Gott) ihn, sein Land, seine Stadt und alles was sein ist, verbrennen, und er wird nicht aufgezeichnet in dem Buch des Lebens und wird entweichen zu einem ewigen Fluch, damit für jeden Tag ihr Gericht in Qual und .... Krankheit erneuert werde. Die Darstellung ist verworren; dem Wortlaut nach werden in v. 9 und v. 10 zweierlei Aussagen gemacht, danach besteht in v. 9f. die Vorstellung 1. dass das gottlose Individuum durch einen gewaltsamen Tod gestraft wird; 2. dass ein allgemeines Gericht am Endtag stattfindet, an dem auch das einst verstorbene gottlose Individuum gerichtet und der ewigen, täglich erneuerten Verdammnis übergeben wird. Auch darin ist die Darstellung verworren, dass als Objekt des Verderbens sowohl der gottlose Bruder ganz im allgemeinen als ein besonderer gottloser Bruder oder eine besondere feindliche Macht erscheint. Vermutlich spielt nämlich der Gedanke an Esau, d. h. an die Weltmacht Rom, mit; dieser ist der böse Bruder, der wider den guten Bruder Jakob—Israel nach dem Bösen trachtet, er ist zugleich Typus für jeden bösen Bruder.

Von den Toten ist nirgends gesagt, dass sie am Heil teilnehmen, ausser in einer Art in 23 31. Hier ist wohl die Ansicht ausgesprochen, dass die verstorbenen Märtyrer von ihrem seligen Ort aus das Glück der Heilsgemeinde mitansehen und sich darüber freuen. Von den alten Vätern heisst es, dass sie den

ewigen Schlaf entschliefen 36 1 18 23 1 45 15, auf eine weitere Existenz nach dem Tod ist bei ihnen allemnach kein Bezug genommen. Dagegen ist nicht unwahrscheinlich, dass in dem Weltgerichtsabschnitt 5 13—16 die Voraussetzung liegt, sämtliche Toten müssten zum Gericht erscheinen; auch in 36 9f. haben wir eben diese Annahme zwischen den Zeilen gefunden; über den Zwischenzustand der Toten ist hierbei nichts Bestimmtes ausgesagt. Derartige Gedanken vom Weltgericht über die Individuen laufen auf einer andern Linie der Eschatologie als 1 10ff. 23 26—29 und 23 30f., wo es sich um die jüdische Gemeinde handelt.

23 30f. ist schwierig: „Gott wird seine Knechte heilen, und sie werden sich erheben und tiefen Frieden schauen und ihre Feinde vertreiben, und die Gerechten werden schauen und danken und sich freuen bis in alle Ewigkeit und an ihren Feinden all ihr Gericht und all ihren Fluch sehen; und ihre Gebeine werden in der Erde ruhen, und ihr Geist wird viel Freude haben, und sie werden erkennen, dass Gott es ist, der Gericht hält und Gnade übt." Im vorausgehenden (v. 26—29) ist die Heilszeit beschrieben und gesagt, dass die Seligen der Heilszeit ein ungeheuer hohes Alter erreichen (aber also doch zuletzt sterben). v. 30f. will nun wohl kaum diese Schilderung fortsetzen und sagen: der Geist dieser im ungeheuren Alter verstorbenen Gerechten freut sich, während ihre Gebeine ruhen. Denn mit v. 30f. stehen wir zeitlich am Anfang der Heilszeit, vgl. die Vertreibung der Feinde, die Heilung der Knechte. Es ist daher anzunehmen, dass die „Gerechten" schon jetzt, bei Beginn der Heilszeit, gestorben sind und zuschauen, wie das Gericht geübt und das Heil eingerichtet wird. Die „Gerechten" sind also zu unterscheiden von den „Knechten", von der jetzigen Generation, die das Heil erlebt; sie sind vielleicht Märtyrer, die in jüngstvergangener Zeit für das Heil gestritten haben; sie haben einen gewaltsamen Tod erlitten, daher wird ausdrücklich betont, dass ihre Gebeine ruhen vgl. b. sabbat 152b. Ihr Geist dagegen ist irgendwo (bei Gott?) in einem seligen Zustand. Wir finden demnach hier die anthropologische Unterscheidung zwischen Geist und Gebein und die Vorstellung, dass die Geister der besonderen Gerechten mit dem Tod sofort in einen seligen Zustand kommen, wie umgekehrt die Gottlosen nach 7 29 22 22 sofort in die Verdammnis gehen. Mit Einrichtung der Heilszeit steigen diese Gerechten dann nicht zur Heilsgemeinde herab, sondern nehmen von ihrem seligen Ort aus zuschauend an dem glücklichen Los ihrer Brüder teil. Der selige Zustand dieser Geister ist also ein definitiver. Vermutlich sind die Verse 30f. eine spätere Erweiterung.

5. Das Bisherige zeigt, dass die Anschauungswelt der Jubiläen keine einheitliche ist; wir hören vom Glück Israels und von der Seligkeit der Märtyrer, von dem Gericht der Vernichtung über die alten und neuen Feinde des israelitischen Volkes und von dem Weltgericht über die Gottlosen; von den Heilsbildern, die der Toten nicht gedenken, wie von der Totenauferstehung zum Weltgericht. Der Gedankenkreis der Jubiläen ist von vornherein dadurch kompliziert, dass das Buch eine Reproduktion biblischer Erzählungen, keine reinoriginale Schöpfung ist. So erscheint vielfach eine neue Denkweise mit alten Anschauungen und Hoffnungen vermischt. Besonders merkwürdig ist auch, dass in den Heilsschilderungen 1 15ff. 23 16ff., die sich um Israel drehen, der Horizont über Israel und über die Erde ausgedehnt wird, indem vom Untergang der Erde und von Erneuerung der Schöpfung die Rede ist. Die alte Erde und die Kreaturen gehen unter wegen der Bosheit der Menschen 23 18; etwas allgemeiner sagt 4 26: die Erde wird geheiligt von allem Schmutz. Es wird eine neue Schöpfung 1 29 4 26. Bezeichnenderweise ist indes auch diese Erwartung der Welterneuerung ins Jüdischpartikularistische gezogen: die Heiligung der Erde in der neuen Schöpfung geht aus vom geheiligten Zion 4 26; Israel wird den Himmel gründen und die Erde festigen, alle Lichter an den Festen erneuernd 19 25, d. h. die neue Gemeinde (Israel) schafft eine neue Welt. Was sonst Gottes Geschäft ist, wird hier von der Heilsgemeinde ausgesagt. — Allgemeiner und weiter ist der Gedanke der Menschenerneuerung in 5 12.

5 12: „Gott machte allen seinen Geschöpfen eine neue und gerechte Natur, dass sie nicht mehr sündigten bis in Ewigkeit.“ Es ist fraglich, ob diese Worte auf die Zeit nach der Sintflut oder auf die letzte Zeit gehen. Die im vorhergehenden (5 1 ff.) geschilderte Situation ist die Sintflut, aber die Sprache in 5 10 ff. ist eschatologisch. Entweder also haben wir hier die Vorstellung, dass nach der Sintflut eine ganz neue Welt sündloser Menschen von Gott beschlossen worden sei, oder gehen diese Aeusserungen auf die Heilszeit, oder es fliesst beides zusammen. Da die Sintflut häufig Typus des Endgerichts ist, so kann leicht auch die Zeit nach der Flut Typus der Endzeit werden. Möglicherweise aber rührt die Ausdrucksweise von späterer eschatologischer Ueberarbeitung des Abschnitts her, die den Gedanken des Weltgerichts und der Welterneuerung in den ursprünglichen Zusammenhang der Sintfluterzählung hineinarbeitete, eben dadurch veranlasst, dass die Sintflut häufig Typus des Weltgerichts ist. — Was die Behauptung des Erduntergangs in 23 18 und ihr Verhältnis zu dem darauf folgenden Heilsbild v. 26 ff. anbelangt, so ist eine innere Zwiespältigkeit nicht zu verkennen.

§ 7. Die Testamente der Patriarchen.

1. Die Testamente der zwölf Patriarchen (Zeit unsicher) sind eine jüdische Schrift mit christlichen Interpolationen. Die armenische Rezension, die wir neben dem griechischen Text haben, zeigt an vielen Stellen den ursprünglicheren jüdischen Gedanken und ist von christlichen Interpolationen reiner; daher lässt sich nicht selten eine Entwicklung der Anschauung (gerade auch in eschatologischen Fragen) vom armenischen zum griechischen Text verfolgen, vgl. z. B. T. Dan 5. Jedes der Testamente beschreibt den Segen oder den Fluch einer Charaktereigenschaft, für die der betreffende Erzvater (Ruben u.s.w.) typisch ist. Meist mündet die Beschreibung und Ermahnung aus in Weissagungen über die Zukunft, über die vielen Leiden und Sünden und die endliche Erlösung des jüdischen Volkes. Vielfach finden wir die schematische Anlage, die uns an Jub 1 23 erinnert: in der letzten Zeit wird grosse Verderbnis sein in Israel, dafür kommt die Strafe Gottes, Zerstreuung und Knechtschaft, danach bekehrt sich das Volk, Gott erbarmt sich wieder und führt die Zerstreuten zurück T. Levi 14 (10)—18 Juda 18 23 Issasch 6 Sebul 9 Dan 5 Asser 7 vgl. Naft 4 Gad 8 Benj 9 Sim 6. Anderwärts gilt die Verheissung dem Individuum und stellt sich dar als Lohn für das Wohlverhalten vgl. Sebul 8 Gad 7 Naft 8. Eschatologische Hauptstellen sind Levi 18 und Juda 24f. Die Form des Testamentes giebt dem Ganzen den Geheimnischarakter.

2. Im einzelnen bieten die Testamente folgendes eschatologische Material:

T. Simeon 6: Vernichtung der Feinde Israels, Aufhören des Krieges auf Erden, Herrlichkeit Sems, Erscheinen Gottes auf Erden, Vernichtung der bösen Geister, Auferstehen und neues Blühen Simeons.

T. Levi: c. 1 redet vom Tag des Gerichts (vgl. Gad 7 ὅρος κυρίου); c. 3 von Engelscharen, die am Tag des Gerichts über die bösen Geister funktionieren; c. 4 von der Wirkung, die das Erscheinen Gottes zum Gericht in der Kreatur hervorruft; c. 8 und 18 vom ewigen Priesterkönig und seiner Herrschaft, von der Seligkeit der Heiligen mit ihm, Beliar und seine Geister werden durch ihn unschädlich gemacht, die Erzväter nehmen freudig am Heil ihrer Nachkommen teil. Nach c. 2 weiss Levi von dem, der Israel erlösen soll.

Ueber den Priesterkönig in c. 8 und 18 siehe § 34, 6. Die Auslegung der betreffenden Stelle in c. 8 ist schwierig. Es heisst dort: Levi, dein Same wird in drei Reiche geteilt werden zum Zeichen der Herrlichkeit des kommenden Herrn (armen. Text: zum Zeichen der Ankunft der Herrlichkeit des Herrn). Der erste κλῆρος (nach Hdschr. R) wird gross sein, grösser als er wird kein anderer sein; der zweite κλῆρος wird im Priestertum sein; der dritte ist König,

Priester und Prophet zugleich (über diesen dritten siehe § 34, 6b). Der erste κλῆρος ist nach Bousset ZNW I 166 Mose-Aaron, der zweite das levitische Priestertum; wahrscheinlicher noch ist der erste auf Mose, der zweite auf Aaron (der dritte auf den Priesterkönig der Zukunft) zu deuten.

T. Juda: c. 22 verheisst das ewige Königtum Judas; c. 24 erzählt vom Stern aus Jakob, von der Gerechtigkeit des Volkes, dem Heil für die Heiden (ἔθνη); c. 25 von der Auferstehung der Erzväter, der Stämme und der Gerechten; von Beliar, der mit seinen Geistern ins Feuer geworfen wird, vom Glück Israels und der Trauer der Gottlosen, vom Preis Gottes durch die Völker (λαοί).

T. Sebulon c. 9 (armen. Text und Handschrift OR): Der Herr geht auf als Licht der Gerechten, sie schauen Gott in Jerusalem (Handschrift CP: Erlösung aller gefangenen Menschen von Beliar, Zertretung der bösen Geister, Bekehrung der Heiden); c. 10: Auferstehung Sebulons, Heil den Gesetzestreuen, ewiges Feuer den Gottlosen.

T. Dan c. 5f.: Friede und Sieg für Israel; Gott führt Krieg gegen Beliar, nimmt die Seelen der Heiligen dem Beliar ab, bekehrt die ungehorsamen Herzen. Die Heiligen ruhen in Eden (neues Jerusalem). Jerusalem wird nicht mehr verwüstet, Israel nicht mehr gefangen; der Herr ist in ihrer Mitte als Herrscher (vgl. Naft 8), er wird in Israel und unter den Heiden verehrt. — Züge aus der alten jüdischen Eschatologie und aus der entwickelteren stehen hier nebeneinander, ob vom gleichen Verfasser zusammengestellt oder allmählich zusammengekommen, das ist schwer zu entscheiden; für einige kleinere Zusätze ist auch christlicher Einfluss nicht ausgeschlossen.

T. Asser c. 7: Erlösung durch Gott mittelst Zermalmung des Drachen.

T. Joseph c. 19 (armen. Text; der Inhalt der ursprünglichen jüdischen Rezension ist wohl): Die Sammlung und Vermehrung der Zerstreuten, der Kampf und Sieg des Lammes gegen die wilden Tiere.

T. Benj c. 9: Sammlung der zwölf Stämme und aller Heiden vor dem Tempel Gottes (ob eschatologisch?); c. 10: Auferstehung in Stufenfolge, zuerst stehen auf die Ur- und Erzväter, dann die Zwölfe, dann alle, teils zur Herrlichkeit, teils zur Schande. Gott richtet Israel, dann die Heiden.

3. Besondere Merkmale der Testamente.

a) Eigenartig ist den Testamenten wie den Jubiläen: 1. die Mittlerstellung Levis und Judas für Israel. Die übrigen Stämme werden zum Gehorsam gegen diese beiden ermahnt, denn aus ihnen kommt das Heil für Israel T. Rub 6 Sim 7 Levi 2 Dan 5 Naft 8 Gad 8 Joseph 19. Dieses Heil durch Levi und Juda ist teils geschichtlich, teils eschatologisch gemeint: es ist das geschichtliche Priestertum und Königtum, mit dem Gott Israel gesegnet hat; dasselbe ist aber zugleich ewig, und nach Rub 6 ist Levi selbst ein König in Ewigkeit unter den Stämmen. Der Priesterkönig T. Levi 8 18 vgl. Rub 6 ist eine Mischung aus Levi und Juda. Zugleich meint aber der Verfasser mit Levi und Juda wohl die palästinensische Judenschaft und will der ausserpalästinensischen Judenschaft durch die besonderen Verheissungen über Levi und Juda die palästinensische als die höhere gegenüberstellen, wie auch seine wiederholte Empfehlung des Ackerbaus eine Spitze gegen den Handel der Auslandsjuden bergen mag. Dies und die Vorliebe des Verfassers für Levi (das Priestertum) ist ein Fingerzeig für die Zeitbestimmung. — 2. Eigenartig ist ferner die Erwähnung der bösen Dämonen mit dem Oberhaupt Beliar. Ihre Vernichtung

ist ein wesentliches Stück der Heilszeit. Merkwürdigerweise ist die Dämonologie hier teilweise mit dem nationaljüdischen Gedanken verbunden: in T. Dan 5 steht der Sieg über Beliar neben dem über die Feinde; nach c. 6 ist Beliar der Feind Israels, gegen ihn unterstützt der Engel Israels das Volk, dass es nicht untergeht; das Ende des satanischen Reiches tritt ein, wenn Israel glaubt. Aehnlich T. Levi 5. Neben diesen satanischen Feinden treten die irdisch-nationalen Gegner in den Testamenten verhältnismässig zurück.

b) Allemnach beschränken sich die Testamente auf den Einen Aeon, ohne für die Heilszeit einen zweiten Aeon zu setzen. Sie reden zwar von der τελείωσις χρόνων T. Rub 6 (συντέλεια τῶν αἰώνων Levi 10) καιρὸς συντελείας Sebul 9; diese Formeln führen aber nicht auf die Annahme eines zweiten Aeons, sondern wollen eben die neue Zeit von der Jetztzeit deutlich abgrenzen. Das ewige Priestertum Levis T. Levi 8, das ewige Königtum Judas T. Juda 22 beweisen, dass die Zukunft in den Rahmen des Einen Aeons gebracht ist. Diese Einschränkung auf den Einen Aeon spricht für frühere Entstehungszeit der Testamente; sie ist beachtenswert, weil daneben die entwickeltere Art der Eschatologie (Dämonenlehre) sich Platz schafft. — In T. Sebul c. 9, wo nach dem Heil noch einmal ein Abfall und noch eine Verwerfung bis zum καιρὸς συντελείας erwähnt werden, ist nicht etwa ein eschatologisches Stufenbild anzunehmen, sondern nur eine lose Gedankenfolge und ungeordnete Versstellung, vgl. T. Naft 4.

c) Der Heilsempfänger ist Israel, doch ist der Massstab nicht nationaljüdisch, sondern ethisch, wie auch der Beginn des Heils von der Bekehrung abhängt und als Hauptstück des Heils das Ende Beliars gilt. Bezüglich der Heilsgüter geben die Testamente ein buntes Gemisch: da hören wir von der Vernichtung der Feinde Israels, vom Messiaskönig, vom Völkersturm, von der Herrlichkeit Jerusalems, von der Rückkehr aus der Gefangenschaft und der Sammlung der Zerstreuten; da hören wir auf der andern Seite vom neuen Jerusalem und vom Paradies, von der Auferstehung, von der Besiegung des Beliar und der Dämonen, von Seligkeit und Verdammnis. Der Schluss von T. Dan 5 ist das beste Beispiel für diesen Mischcharakter der Testamente, hier wechselt nationales Heilsgut mit allgemeinmenschlichem Heilsgut Satz für Satz: „Wenn ihr euch zum Herrn bekehret, so werdet ihr Erbarmen finden und er wird euch in sein Heiligtum führen, und es wird euch aufgehen aus dem Stamm Judas und Levis das Heil des Herrn (armenischer Text fährt fort: und er wird Frieden geben Israel in Ewigkeit); und er selbst wird gegen den Beliar Krieg führen und die Rache des Siegs wird er unseren Grenzen geben. Und er wird die (gefangenen) Seelen der Heiligen dem Beliar abnehmen (armenischer Text: zu sich rufen) und die ungehorsamen Herzen zum Herrn bekehren. Und die Heiligen werden in Eden ruhen, und über das neue Jerusalem werden die Gerechten frohlocken; und nicht mehr duldet Jerusalem Verwüstung noch wird Israel gefangen genommen; denn der Herr wird in ihrer Mitte sein und der Heilige Israels wird herrschen über sie; und der, der auf ihn vertraut, wird in Wahrheit im Himmel herrschen.“ Die Gottlosen in T. Juda 25 Sebul 10 sind wohl Israeliten. Fraglich ist, ob das Heil nach dem ursprünglichen Text der Patriarchen auch auf die Heiden ausgedehnt gedacht ist oder ob die Stellen, die das aussprechen, christliche Zusätze sind. Erwähnt wird die Hoffnung der Heiden häufig; so ist nach T. Benj 10 das Ende damit da, dass der Herr sein Heil allen Heiden

offenbart; nach c. 9 werden alle Heiden mit den zwölf Stämmen um den Einen Tempel versammelt; nach Naft 8 werden Gerechte aus den Heiden herzugeführt; sonst siehe T. Sim 7 Levi 4 8 Juda 24f. Sebul 9 (griechischer Text) Dan 6 Asser 7 Joseph 19 (griechischer Text) Benj 3 (vgl. c. 10: Züchtigung Israels durch die auserwählten Heiden).

§ 8. Die Assumptio des Mose.

Die Assumptio Moses (um 1 n. Chr.) giebt einen Abriss der Geschichte Israels mit eschatologischem Schluss. Es kommen die letzten Wehen c. 7—9 (einheimische Gottlose c. 7, fürchterliche Bedrängnis durch einen diabolischen König c. 8f.); Tag der Busse vor dem Weltende 1 18; Heimsuchung Israels durch Gott zur Weltvollendung 1 18. Wirkungsvoll und lebendig ist die eschatologische Schilderung c. 10 1—10: Gott erscheint zum Vernichtungsgericht über die Feinde 10 3—7 (vgl. 12 13), die ganze Kreatur nimmt bebend daran teil, die Gottesherrschaft beginnt; der Teufel und die Traurigkeit sind zu Ende 10 1; Israel wird durch den Engel gerächt 10 2 und bekommt, an den Himmel erhoben, Glück und Herrschaft 10 8—10; kein Messias wirkt, sondern Gott und der Engel. Das Heilsbild ist somit ins Uebernatürliche gesteigert, aber das Heil bleibt auf Israel beschränkt; auch die Abgeschiedenen finden keine Berücksichtigung (Mose geht zum Schlaf, zur Ruhe seiner Väter 1 15 10 14). Wegen der göttlichen Vorherbestimmung kommt das Heil ganz gewiss 12 4 ff. Das Weltende ist zahlenmässig ausgerechnet 10 12 (7 1); das Ende heisst exitus saeculi 12 4, in consummatione exitus dierum 1 18 vgl. horae consummantur 10 13, finientur tempora 7 1 (finietur cursus? 7 1).

10 9f: „Israel wird von Gott an den Sternenhimmel erhöht und schaut von dort auf seine Feinde in terra“; d. h. wohl nicht: die Israeliten kommen am Ende in den Himmel, die Gottlosen in die Hölle (CHARLES), sondern diese Erhöhung trifft Israel als Ganzes und veranschaulicht seine endlich erreichte Herrscherstellung. Der Sternenhimmel ist allerdings kaum bloss bildlich zu verstehen, vielmehr ist der Schauplatz der neueren Zeit über die Erde erhöht gedacht, der Gegensatz von Himmel und Erde ist hier wirksam. Es spielt zugleich die Vorstellung von der Aehnlichkeit Israels und der Sterne mit, vgl. § 46, 6 d. Abzuweisen ist die Auslegung, dass Israel nur zum Schutz an den Himmel entfernt werde, während das Gericht über die Feinde sich auswirkt.

§ 9. Das slavische Henochbuch.

Der slavische Henoch (1. Jahrh. n. Chr.) giebt neben kosmologischen Spekulationen ausführliche Ermahnungen; wenn hierbei auch die Erwartung des jüngsten Gerichtstages lebhaft verwendet wird, so ist doch die Betrachtung mehr individualisierend als eschatologisch. Von Juden und Heiden ist nicht die Rede, sondern von guten und bösen Menschen; der Name Henoch ist an sich schon ein Zeichen des weiteren Gesichtskreises. Auffallend ist die hohe Stellung, die dem Henoch zugewiesen wird; er ist z. B. nach 64 5 zum Mittler erhoben, „von Gott gesetzt als einer, der wegnimmt die Sünde der Menschen und hilft den Kindern seines Hauses“. — Klar vertritt die Apokalypse die Vorstellung von dem zweiten Aeon, der das ewige Leben ist, und vom Weltgericht über alle Menschen; ausser dem zeitlichen Dualismus findet sich auch der örtliche Dualismus c. 25f. („das Paradies liegt zwischen der Verweslichkeit und der Unverweslichkeit“), das Jenseits ist schon da. Die jetzige Welt (dieser Aeon 66 7, dieser

Aeon der Schmerzen 66 6) ist für die Gerechten eine Mühsal; aber sie ist vergänglich 42 10 Sok. Es giebt ein Ende der Welt 47 2; die ganze Kreatur Gottes, die sichtbare und unsichtbare, endet 65 6, der ganze Bestand der Erde wird vernichtet 65 10 B, alles Verwesliche vergeht 65 10, die Zeiten werden vernichtet 65 7, Himmel und Erde werden in Ewigkeit vollendet 18 7. Am Beginn der neuen Zeit steht der Tag des Gerichts 39 1 (40 12) 44 3 5 50 4 52 15 58 6 60 4 65 6, über die Engel 7 1 18 6 f. (40 12), nicht über Israels Feinde, sondern über die Gerechten und Ungerechten 46 3, wobei das grosse Licht alles aufdeckt 46 3; es wird dabei nach Mass und Wage gerichtet 44 5, alles in Massen (Wage) und Büchern dargethan 52 15; die Thaten des Menschen werden während seines Lebens aufgeschrieben 19 5 u. ö.; es ist für jeden ein schweres Gericht 39 8, die Gerechten aber werden losgesprochen am Tag des grossen Gerichts 48 9, sie entfliehen dem grossen Gericht des Höchsten 65 8 66 7; für die Sünder kann niemand eintreten 53 1, ihrer wartet ein schreckliches Gericht 48 8. Zuweilen ist Gericht = Verdammnis gebraucht; so wohl auch in 40 12 (Ort des Gerichts). Von Toten und von Auferstehung ist nicht die Rede; vielmehr scheint der slavische Henoch die Ansicht zu vertreten, dass der Mensch mit dem Tod sofort an seinen Ort kommt, entweder ins Paradies 9 42 3 f. B Sok (Henoch selbst wird in den Himmel, in das oberste Jerusalem versetzt 55 2), oder in die Hölle 10 41 2. Diese sofortige Seligkeit bezw. Verdammnis nach dem Tod stimmt zu der individualisierenden Art der ganzen Apokalypse. Eigenartig ist das Los des Adam und der Vorväter in 41 42 5 Sok beschrieben: sie sind jetzt in der Hölle, werden aber am Ende ins Paradies geführt. — Mit dem Weltende beginnt der neue Aeon, jene Welt 43 3 50 5, der grosse Aeon 61 2 65 8, der grosse Aeon der Gerechten 65 8, der Eine (unendliche) Aeon 65 8 (B), der endlose Aeon 50 2 66 6; er ist zeitlos 33 2 65 7, es ist das ewige Leben 65 10; man ist im ewigen Leben 42 3 B 42 2 Sok; sowohl die Seligkeit ist ewig 9 1 42 5 10 Sok 55 2 65 8, als die Verdammnis 10 6 42 2 Sok 60 1 ff. 61 3 63 4. Die Seligkeit ist beschrieben in 65 9 f.; die Seligen sind im Licht 42 5 Sok, es ist ein grosses Licht 65 9; die Gerechten leuchten mehr denn die Sonne siebenfach 66 7 vgl. 21 8. Die Stätte der Seligkeit ist das helle unverwesliche Paradies 65 10; dieses ist noch in c. 8 f. und 42 3 Sok erwähnt; die Hölle ist in c. 10 geschildert, vgl. 41 f. 61 3.

Was 33 1 f. mit dem Weltsabbat meint, ist nicht leicht zu bestimmen. Der Text ist nicht klar überliefert. Im Zusammenhang wird von der Schöpfung berichtet und wie Gott den siebten Tag segnete. Dann heisst es: „Den achten Tag aber setzte ich, damit er sei der erstgeschaffene über meine Werke, und dass sie erfunden werden zum Bilde des siebten Tausend, dass des achten Tausend Anfang werde die Zeit der Zahllosigkeit und unendlich“ (lies wohl: dass das Achte der Anfang werde der Zeit der Zahllosigkeit). Ist hier die Ansicht vorausgesetzt, dass die jetzige Welt im sechsten Tag (Jahrtausend) lebe, dass danach, mit dem Weltende, eine völlige Stille, die Ruhe Gottes (7. Tag) eintrete, als Scheidewand zwischen alter und neuer Zeit vgl. Esr 7 30, und dass dann der achte Tag, d. h. die neue Zeit, beginne? Dieser Weltsabbat zwischeninne wäre dann nicht: die neue Zeit, nicht: das Millenium der messianischen Zwischenperiode, sondern die (Grabes) Zeit zwischen Tod und neuem Leben, wo die Welt bis zu neuem Erwachen ruht von all den Stürmen, die über sie gegangen, wo Gott ruht und daher nichts geschieht; vgl. b. sanh. 97 a: es ist gelehrt worden, dass nach 6000 Jahren die Welt ruhen wird 1000 Jahre.

§ 10. Die Esraapokalypse.

1. Noch einmal und in eigenartiger Schönheit flammt die jüdische Apokalyptik auf, entzündet durch die grosse Not des römischen Krieges. Aber das

edle Judentum der damaligen Tage erscheint zerbrochen, mürbe von dem politischen Elend, von der Last des Gesetzes und von dem Gefühl der menschlichen Unzulänglichkeit. So ist die Esraapokalypse (ca. 70 n. Chr.) ein vollendetes Beispiel des spätjüdischen Pessimismus; der Apokalyptiker ist nicht im stande, aus dem Labyrinth der Sünde und der Not den Weg zu zeigen, positiv an der jetzigen Welt noch weiter zu bauen, sie ist ihm zu nichts Gutem mehr fähig. Da wirft sich die ganze Hoffnung darauf, dass eine neue Welt erscheinen werde. Wie ist all das gegenwärtige Elend zu begreifen? Antwort: der Aeon eilt mit Macht zu Ende 4 26; Gott hat nicht Einen Aeon geschaffen, sondern zwei 7 50; der jetzige mühevolle Aeon ist nur die notwendige Einleitung zu dem schönen Aeon 7 1ff., der zweite Aeon gehört Israel, dem Glück und dem Guten. Es ist unmöglich, dass der jetzige Aeon das Heil trage, denn er ist seinem Begriff nach und erfahrungsgemäss traurig 4 27 und wird immer schlechter 14 15ff.; deutlicher als hier ist nirgends über den κοσμος πονηρος der Stab gebrochen. Ein Weltgericht soll kommen 7 70 113 u. s. w., ein Neues soll entstehen 5 45 7 75. Mit aller Ungeduld erwartet dies der Gläubige 4 33; aber die Stunde liegt in Gottes Plan 4 37, sie kommt, wenn die Zahl der Gerechten voll ist 4 36, doch sie kommt bald 4 44ff. u. s. w.

2. Ein einheitliches eschatologisches Drama ist die Esraapokalypse nicht; sie ist vielmehr ein besonders bezeichnender Beleg dafür, dass unsere Apokalypsen Kompilationen sind, dass der Apokalyptiker seinen Stoff nicht erfindet, sondern übernimmt und die verschiedensten eschatologischen Traditionen für seine verschiedenen Probleme zusammenträgt. Wertvoll ist die Esraapokalypse dadurch, dass sie die beiden grossen eschatologischen Traditionsgruppen deutlich enthält: die alte jüdischnationale Eschatologie und die neuere allgemeinmenschliche, und dass sie, wie die Johannesapokalypse, zuweilen versucht, diese beiden zu vereinigen. Die Zeit, in der der Verfasser schreibt, ist die der fortgeschrittenen Eschatologie, aber er verwendet ältere Stoffe aus verschiedenen Zeiten. Ausserdem waren es zweierlei Fragen und Nöte, die dem Verfasser ans Herz griffen, und die zweierlei Lösungen erheischten: da stand die nationale Not des Volkes, ihre Lösung war der Messias und die altnationale Hoffnung des messianischen Reiches; da stand die allgemeine Not menschlicher Sünde und menschlichen Uebels, ihre Lösung war die moderne Hoffnung des zweiten Aeons. Und wir sehen deutlich, welche Not den Verfasser schwerer bedrückte: er erblickt in der altnationalen Hoffnung eine Eschatologie zweiten Ranges und setzt das messianische Reich zum Zwischenreich herab. Esra wagt sogar, was keiner auszusprechen gewagt hat, er lässt den Messias sterben, zum deutlichen Erweis, dass die Messiasidee für ihn die Lebenskraft verloren hat. Man möchte nun denken, der Apokalyptiker würde die verschiedenen Fragen und Nöte geordnet der Reihe nach behandeln, aber mit nichten; sein Buch ist eine Sammlung von Stimmungsergüssen, und selbständige Traditionsstoffe sind als selbständige Gruppen eingeschoben. So muss man beim Lesen der Apokalypse immer wieder einen Wechsel der Situation in Rechnung nehmen: einmal steht Israel im Interesse, einmal die Gerechten, einmal der Mensch; die Liebe Gottes zu Israel 5 33 40 wechselt mit der Liebe Gottes zur Schöpfung 8 47; die Welt ist für Israel geschaffen 6 55 59 7 11, sie ist um des Menschen willen geschaffen 8 44. Die Klage über Israels Not (z. B. 3 2) steht neben der Klage über den Jammer

des jetzigen Aeons; die Frage: woher kommt Israels Elend (z. B. 4 28) neben der Frage: woher kommt die Sünde und das Uebel 4 12; beides ist kombiniert in 7 10ff.; die Sorge um Israels Zukunft findet sich und daneben die Sorge um das Los der Sünder, interessant ist die Mischung von beidem in 8 15—26. Neben der Lehre von den zwei Aeonen, die der fortgeschritteneren Zeit des Verfassers entspricht (Hauptstelle 7 50, sonst: 4 11 26ff. 36 5 55 6 7ff. 20 55 7 12f. 31 ff. 47 75 96 112f. 8 1 52 14 10), treffen wir noch die Eschatologie mit dem Einen Aeon 6 25ff. 9 7f. 13 10 59 (11 46?) 13; beides ist kombiniert in 7 26ff. 12 34. An die Stelle des zeitlichen Dualismus tritt 14 14 der örtliche Dualismus: Esra wandert hinüber aus dieser Zeitlichkeit. Ausser den grossen eschatologischen Ideen interessiert den Verfasser die Vergeltung am einzelnen, das Los der Abgeschiedenen im Zwischenzustand, vor allem aber das Problem, warum so wenige selig werden. Weil es sich in der Esraapokalypse teils um das jüdische Volk handelt, teils um den Menschen, so hat auch der eschatologische Endakt in den verschiedenen Partien der Schrift verschiedene Bedeutung: er bringt entweder die Heilsvergeltung, die Erlösung für die Juden bezw. für die Gerechten 4 39 9 13, oder er bringt die Vergeltung für den Menschen, den guten und den bösen. In der Hauptsache lässt sich sagen, dass 3 1—7 16 10 11—13 von Israel handeln, während in 7 17—9 22 überwiegend von den Gerechten und Gottlosen, von der Menschenwelt und vom Individuum geredet wird.

3. Die Esraapokalypse hat es nun aber nicht bloss unterlassen, die beiden eschatologischen Hoffnungskreise nacheinander gesondert zu behandeln, die ältere und die neuere eschatologische Anschauung sind in der Apokalypse auch hin und wieder, und zwar in verschiedener Art miteinander verschmolzen: a) sie sind entweder in der Weise kombiniert, dass die messianische Periode (Heil für Israel), wie schon gesagt, als Vorperiode vor der ewigen Seligkeit erscheint 7 26ff. 12 34; b) oder sie sind in der Weise ineinander vermischt, dass die nationalen Hoffnungen unvermerkt auf die Individuen übergeleitet werden, dass die Erlösung zum Weltgericht wird 14 27—35.

Das Umgekehrte wäre in 9 14—22 der Fall, wenn die Beere und der Spross in v. 21 das Volk Israel meinen würde; dies ist jedoch nicht ganz sicher, und bei der litterarischen Eigenart unserer apokalyptischen Schriften muss zudem die Frage erwogen werden, ob v. 18—21 eine ursprüngliche Fortsetzung zu v. 14—17 ist. Zu den „Völkern" mitten im individualisierten Weltgericht 7 37 siehe § 23, 2, § 24, 1b.

c) Oder findet endlich die Verschmelzung in der Weise statt, dass die nationaljüdische Hoffnung der Weltherrschaft mit der Hoffnung auf einen zweiten Aeon identifiziert wird, die eigentlich der erweiterten Eschatologie angehört 6 7ff. (ähnlich 6 19f.: wenn Zions Erniedrigung voll ist, wird der Aeon versiegelt).

4. Selbst die Messiaspartien des Buchs sind aus verschiedenen Traditionen und Kreisen. In c. 7 ist der Messias ganz farblos, in c. 11f. und 13 voll Leben; wiederum der Mensch aus dem Meer c. 13 ist ein anderer als der Christus in c. 12; es liegt am Tage, dass der Apokalyptiker, was ihm eben an Messiastraditionen vorlag und brauchbar schien, in seine Schrift aufnahm. Ferner ist nach c. 7 der Messias nur für die Vorperiode da, in c. 13 ist die Messiaszeit die definitive Heilszeit, in 12 34 ist der Zug des Provisorischen sichtlich erst ins Messiasbild hineingeflickt. — Eines vom merkwürdigsten ist endlich, dass diese jetzt von Einem Verfasser komponierte Apokalypse zur Auf-

erstehungshoffnung verschiedenerlei Stellungnahme zeigt: diese ist teils direkt erwähnt (als Teilnahme der Abgeschiedenen am Gericht und am Heil 7 32 5 41 f. 4 35 ff., eingeschlossen in 7 15 75 ff.), teils aber auch direkt ausgeschlossen 13 13 ff., häufig nicht in Rechnung gezogen 4 26 33 51 ff. 5 4 6 25 9 8 12 34 13 48, fraglich ist 8 46. Zur messianischen Vorperiode findet keine allgemeine Auferstehung statt 7 28; es ist aber gesagt, dass mit dem Messias besondere Gerechte aus der Verborgenheit hervorkommen, denn die „hi qui cum eo sunt" sind nicht Engel, sondern menschliche Gefährten, Gerechte, die nach dem Tod an den seligen Ort erhoben wurden, vgl. Esr 14 9 Henochbuch.

In 13 18 ff. ist gesagt, trotz der Enddrangsale sei es wegen des darauffolgenden Heils besser, die Endzeit durchzumachen, als vorher zu sterben: „Die Ueberlebenden werden bei weitem seliger sein als die Gestorbenen." Werden hier die Toten bedauert, weil sie nicht zur messianischen Vorperiode auferstehen dürfen oder ist der Auferstehungsgedanke überhaupt ausser acht gelassen? Das letztere ist, jedenfalls für den ursprünglichen Zusammenhang des Abschnittes, die weit natürlichere und einfachere Annahme; auch in 6 25 werden nur die aus den Drangsalen Uebriggebliebenen erwähnt, auf die Teilnahme der Abgeschiedenen am Heil ist kein Bezug genommen. Wir haben eben in Esr 6 25 13 14 ff. wohl ältere Fragmente (über die letzte böse Zeit), die die Auferstehungshoffnung nicht kennen; der Verfasser nimmt sie in sein Buch auf, ohne sie zu ändern, obwohl er selbst von der Wiederkehr der Toten zum Endakt überzeugt ist. So ist auch in den älteren Vorlagen 12 34 13 48 die Hoffnung der Toten nicht berücksichtigt.

Zu 5 41 vgl. § 26, 2 b. In 4 41 (promptuaria animarum in inferno) handelt es sich schwerlich um Seelen, die noch nicht geboren sind, sondern wie in 4 35 f. um die Seelen der Gerechten, die in unterirdischen Behältern bis zum Endakt aufbewahrt werden; wenn die bestimmte Stunde da ist, dann lassen sie sich nicht mehr halten, sondern kommen zum Vorschein.

5. Die hauptsächlichsten eschatologischen Gruppen der Esraapokalypse sind nun in Kürze folgende:

a) Die Apokalypse enthält drei Abschnitte über die letzte böse Zeit 5 1—12 6 18—24 9 1—6; sie künden allesamt an, dass dem Ende merkwürdige Erscheinungen in Natur- und Menschenwelt vorangehen. 5 12 hat keine direkte eschatologische Fortsetzung; auf 6 24 folgt: die Ueberbleibenden schauen das Heil, es geschieht eine Herzenserneuerung, die neue Zeit ist gut; auf 9 6: die Ueberbleibenden sehen das Heil Gottes in Gottes Land, die Gottlosen werden verdammt. Diese drei Weheapokalypsen sind ursprünglich selbständige Gebilde gewesen, von Esra gekannt und aufgenommen, im jetzigen Zusammenhang der Schrift so kombiniert, als führten sie immer näher an das Ende hin, vgl. 5 13 nach der ersten Aufzählung der Endzeichen: du wirst noch grössere (signa) hören als diese; vgl. noch 6 12 8 63 f. Aus 5 4 sieht wohl eine verstümmelte Trompetenapokalypse heraus, vgl. apc Joh 8 6 ff.

Der lateinische Text von 5 4 hat: „post tertiam tubam" fängt die Sonne an bei Nacht zu leuchten u. s. w.; das Wort tubam als turbatam zu lesen und es auf regionem v. 3 zu beziehen, halte ich nicht für richtig, denn neben desertam wäre eine solche weitere Bestimmung überflüssig und „post tertiam" für sich ist nicht gut möglich.

b) 7 26—44: Mit Beginn des Heils erscheint die unsichtbare Stadt und das verborgene Land; der Messias giebt den aus den Plagen Uebriggebliebenen Heil vierhundert Jahre lang; dies ist die messianische Vorperiode 7 26—28. Dann folgt der Tod des Messias und aller Lebenden, der Weltuntergang und ein siebentägiges Schweigen; nach sieben Tagen erwacht der zweite Aeon, allgemeine Auferstehung, Weltgericht durch Gott, Seligkeit und Verdammnis, Paradies und Gehenna.

Dieser Abschnitt 7 26 ff. erscheint jetzt im Zusammenhang mit dem Wehenabschnitt 6 18 ff., ist aber ihm gegenüber ursprünglich selbständig; denn nach 6 20 treten die Wehen ein, wenn der jetzige Aeon versiegelt wird, die Ereignisse von 7 26—28 gehören aber durchaus

noch zum jetzigen Aeon. — Das Land, das jetzt verborgen ist und dann gezeigt wird (ostendetur terra quae nunc subducitur) 7 26 ist wohl Palästina und nicht das Paradies (Gunkel); letzteres erscheint in 7 36 als Stätte der Seligkeit nach dem Weltgericht und passt nicht zum Messias und zum jüdisch-nationalen Bild. Zwar ist richtig, dass auch sonst Paradies und Gottesstadt zusammen erwähnt sind, aber in Bar 4 liegt der Fall doch anders als in Esr 7 26. Auch in Bar 29 (nach den Wehen) und in Esr 12 13 ist Palästina als Heilsort in Verbindung mit dem Messias und den „Uebriggebliebenen" genannt. Der Ausdruck ostendetur quae nunc subducitur spricht nicht gegen Palästina; was gezeigt werden wird, ist eben das Palästina der Heilszeit, dieses ist jetzt noch ein verborgenes Land.

c) c. 11f. ist eine Apokalypse nach danielischem Muster (mit ausdrücklicher Bezugnahme auf Daniel in 12 11): das böse Weltreich, der Adler, wird durch den Messias vernichtet, die Welt atmet erleichtert auf und harrt des Gerichtes und der Gnade ihres Schöpfers 11 46; nach 12 34 kommt das messianische Heil zu den Uebriggebliebenen vom Gottesvolk in Gottes Land: es dauert bis zum Ende, zum Gerichtstag. — Durch 14 17 ist die Adlerapokalypse mit dem übrigen Buch, speziell mit den Weheabschnitten zusammengebunden.

d) c. 13: der Völkersturm wird wunderbar vernichtet durch den apokalyptischen Menschen aus dem Meere (der nach der Erklärung 13 32 der Sohn Gottes ist); dieser ordnet die Schöpfung; die zehn Stämme kehren zurück, es ist Heil im Lande Gottes für die übrigen. Nach 13 32 kommt der Sohn Gottes, wenn die angekündigten Zeichen eingetroffen sind; dadurch wird dieser Abschnitt in den Zusammenhang der ganzen Schrift hineingestellt.

e) Die Erneuerung Jerusalems ist in einem schönen Gedicht besungen c. 10; die Weltherrschaft Jakobs folgt nach 6 7ff. unmittelbar der Weltherrschaft Esaus (Roms). Der hohe Sinn des Verfassers der Esraapokalypse bekundet sich darin, dass nirgends sinnliche Züge in die Beschreibung der Seligkeit aufgenommen sind. — Eine eschatologische Weltberechnung giebt 14 11; merkwürdigerweise ist hier das Ende in die Ferne gerückt, wenn nicht die Zeit des historischen Esra als Standort der Berechnung verstanden werden muss.— Was die allgemeinmenschliche, individualisierte Eschatologie anbetrifft, so sind die Hauptstücke der individuellen Seligkeit in 8 52ff. geschildert; das Weltgericht durch Gott in 6 1—6 5 42 7 34ff.; die Vergeltung im Zwischenzustand in 7 75ff. c. 14 berichtet über das Schicksal des Esra selbst: er ist zum Sohn Gottes und zu seinen (des Esra) Genossen erhoben worden, bis zum Ende der Welt.

6. Was uns aber die Esraapokalypse wertvoll macht, ist nicht die Eschatologie, die gespannte Jenseitsstimmung, sondern die tief nach innen gekehrte Reflexion des religiösen Gemütes, die in dieser Schrift liegt. Sie beweist, dass neben aller äusserlichen Gesetzesgelahrtheit, neben dem passiven Zukunftssehnen doch noch selbständige religiöse Kraft sich regte, die sich an den schwersten Fragen, an erschütternden Problemen mass. Von hervorragender Bedeutung, auch für das Verständnis des Christentums und der inneren Kämpfe des Paulus, ist die Esraapokalypse dadurch, dass sie die qualvolle Not aufdeckt, in die die edlen und ernsten jüdischen Gemüter durch die Konsequenzen des Gesetzes- und des Gerichtsgedankens gerieten. Da dies nicht zur Eschatologie selbst gehört, sondern zu den treibenden Motiven in der Entwicklung der Eschatologie, so ist es in § 25, 6e behandelt. — Eine Polemik der Esraapokalypse gegen das Christentum wollte man schon in der ausdrücklichen Zuweisung des Gerichtes an Gott selbst 6 1—6, sowie in dem Tod des Christus 7 29 finden.

§ 11. Die Baruchapokalypse.

1. Die Baruchapokalypse (um 70 n. Chr.) ist in Stimmung und Anschauung so wenig einheitlich als die Esraapokalypse. Allerdings heben sich in ihr die Schichten nicht so deutlich ab wie in jener Schwesterschrift. Allemnach war der Verfasser des vierten Esra der bedeutendere, originalere, klarere, so dass bei ihm die Gedanken schärfer heraustreten. Auch hat man beim Lesen der Baruchapokalypse zuweilen den Eindruck, dass die Verse uns nicht in der ursprünglichen Ordnung erhalten sind, vgl. z. B. c. 14 51 75 82f. Sehr häufig sind Fragen aufgeworfen, ohne dass im folgenden eine Antwort darauf berichtet wäre. Bezeichnend für diese Apokalypse ist die Hochschätzung Moses 59 1ff. 17 4, die Betonung des Gesetzes 48 22 17 4 32 1 41 3 46 5 48 47 67 6 77 15 84 8 85 3 und des Kultus 35 4f. 6 9 80 2 84 8, vgl. c. 66.

2. Wie in Esra sind in Baruch nationaljüdische und allgemeinmenschliche Eschatologie beieinander. Die Klage über Jerusalems Zerstörung und das Grübeln über das unerforschliche Strafgericht Zions wechseln mit der Klage über die Schwere des Daseins und dem Grübeln über das unerforschlich schwere Endgericht, vor das der einzelne kommt; die Hoffnung auf die Rache an den Feinden und das neue Glück Jerusalems und der Juden steht neben der Erwartung des Gerichts und der Hoffnung auf die Seligkeit der Gerechten. Weiter ist bald mit einem, bald deutlich mit zwei Aeonen gerechnet, zuweilen eine Auferstehung angesetzt, zuweilen (11 4—6 14 5f. 28 3?) nicht daran gedacht. Auch sonst finden sich Widersprüche in dieser Apokalypse, nicht bloss in der Stimmung, sondern auch in der eschatologischen Anschauung: c. 4 glaubt ein himmlisches Jerusalem, im übrigen (z. B. 6 9) ist von dem Neubau des irdischen Jerusalem geredet; bald ist der Weltuntergang angenommen, bald das Bestehen der gegenwärtigen Welt behauptet 4 1 14 19 (4 1 in direkt verneinender Antwort auf die Vermutung, ob denn die Welt untergehe); nach 14 18 ist die Welt um des Menschen willen gemacht, nach 15 7 21 24 um der Gerechten willen, in 14 19 ist wahrscheinlich gesagt, dass sie um Israels willen geschaffen sei. Einmal ist die Schuld der Sünde auf Adam gelegt (48 42), ein andermal heisst jeder Mensch sein eigener Adam (54 15); das Ende und die Wandlung (sowohl für die Juden als für die Gerechten) werden meist herbeigesehnt, hie und da aber stossen wir auf eine merkwürdige Angst und Verzagtheit vor dem Gericht.

Auch das Geschick des fingierten Baruch ist nicht ganz einheitlich angegeben: er wird weggenommen 48 30 (vor der grossen Drangsal?), geht weg von diesem Land und vergisst, was sterblich ist 43 2 (d. h. wohl, er kommt in die Seligkeit, vgl. Esr 14 9), er geht zu seinen Vätern, wie es der Lauf der ganzen Erde ist 44 2; wird aufbewahrt bis ans Ende der Zeiten, um Zeugnis abzulegen (gegen die Völker über die erste Zerstörung Jerusalems) 13 3; wird aufbewahrt bis zum Ende der Tage 25 1; geht fort von der Erde, aber nicht zum Tod, sondern um aufbewahrt zu werden für das Ende der Zeiten 76 2.

3. Die verschiedenen Traditionen und eschatologischen Stoffe sind nun zuweilen kombiniert. So erscheint die messianische Glückszeit in c. 36—40 (36 11 40 3) und in c. 29f. als eine Vorperiode vor dem definitiven Ende wie in Esra; dass dies nicht ursprünglich war, zeigt 29 8 und 36 11 (beachte hier den Uebergang vom pluralis in den singularis). Die Bitte um Gnade statt Gericht

für die einzelnen 48 14ff. ist verbunden mit der Bitte um Gnade für das Volk in Rücksicht auf die Guten im Volk (vgl. 14 7) und auf Israels Verhältnis zu Gott 48 19f., ähnlich wie in Esr 8. In 32 5f. ist Zions Not überboten durch die Not der Welt vor ihrer Erneuerung, in 20 2 wird Zions Verstossung mit der Weltheimsuchung verknüpft; die Rache für Israel an den Völkern, die Bedingungen für das künftige Los der Juden, das Gericht über die Menschen werden in manchen Abschnitten (c. 14 82—85) regellos durcheinander geschlungen.

Man lese z. B. 83 1—9, ein beständiges Ineinander von individueller und nationaler Betrachtung. In 83 8 sagt der fingierte Baruch zu den Exilierten, wenn sie sich gut halten, bekommen sie durch das Gericht die Verheissung, im andern Fall Pein; hier ist auch im Ausdruck das Los der Individuen und das Los des Volkes vermischt.

Die oft bis zur Unklarheit gehende Vermischung in der jetzt vorliegenden Schrift hat verschiedene Gründe und daher auch verschiedene Formen. Einesteils liegt der Grund wohl darin, dass der Verfasser sich als Baruch gebärdet und doch zeitlich weit hinter diesem steht; er nimmt daher den Ausgangspunkt von Baruch, dem Zeitgenossen Jeremias, und von der historischen Lage der ersten Zerstörung, vertauscht aber unter der Hand die Eschatologie des Volkes mit der allgemeinmenschlichen und individualisierenden Eschatologie, die seinem eigenen modernen Standpunkt entspricht, vgl. hierfür z. B. c. 82—85. Andernteils beobachten wir, z. B. in der Wolkenvision c. 53—74, dass der Verfasser in die alte Vorlage seine erbaulichen und sonstigen Gedanken in breiter Ausführung hineinschiebt. Hie und da endlich haben wir anzunehmen, dass Stücke von ursprünglich jüdischnationalem Inhalt verschmolzen und durchsetzt wurden mit Stücken der allgemeinen Eschatologie. Ein Beispiel hierfür bietet der Abschnitt 22 12—25, der eine Bitte um Beschleunigung des Heils enthält; er lässt sich genauer auseinanderlegen 1. in eine Bitte um Beschleunigung der Hilfe für Zion v. 19 (teilw.) 20f. 25, und 2. in eine Bitte um rasches Kommen der neuen Welt v. 12—19 22a c 24 22b; v. 22b entspricht v. 25, sprengt jetzt v. 22a und 22c und stand ursprünglich wohl hinter v. 24. Dagegen lehne ich es ab, die Baruchapokalypse so zu zerschneiden, wie CHARLES es thut; dies kann man nur, wenn man die Denkart und Schreibweise der Apokalyptiker mit dem der Apokalyptik heterogenen Mass des logischen Verstandes misst. Dabei soll nicht ausgeschlossen sein, dass einzelne Einschübe und Zusätze in späterer Zeit der Apokalypse einverleibt wurden (z. B. 4 2—6 30 1), und dass dies dazu beitrug, die Baruchapokalypse zu einem so widerspruchsvollen und vielgestaltigen Gebilde zu machen.

4. Die einzelnen eschatologischen Stoffe.

Einen Hauptbestandteil bildet zunächst die Klage über Zions Geschick und der Trost Zions. c. 10f. ist ein Ausbruch bittersten Leides über Jerusalems Zerstörung und das Glück der Feinde; Gott hätte Zion um seiner Gerechten willen vergeben sollen 14 7. Der Apokalyptiker hat aber andererseits die Aufgabe, die Seinigen zu trösten und zu ermahnen, und er thut dies in immer neuen Tönen: das Gericht ist geringer als die Schuld des Volkes 78 5 79 2 1 2 5 5 2, es soll eine Sehnsucht nach Heil daraus entstehen 1 5; die Leidenszeit ist nur vorübergehend 4 1, sie dient zur Entsündigung, damit das Volk in der neuen Zeit eitel Heil erfahren kann 13 10 78 5f.; Gott hat Zion jetzt verstossen, damit er so schnell als möglich die Welt heimsuchen kann 20 2 (d. h. wohl: die Ver-

stossung Zions war im Weltplan Gottes vorgesehen; nun sie eingetreten ist, kann das Ende kommen). Israel hat ja die Verheissungen und seine Bürgschaften, dass es nicht fallen kann 48 22—24. Zuletzt kommt die Rache über die Feinde, die sich an Israel vergriffen haben 12 13 4ff. 82 2ff. 72; durch dieses Gericht Gottes wird alles umgewandelt, darum soll sich Israel über das Glück der gottlosen Völker nicht ärgern 82 3ff. 83 4f.; das Gericht ist nahe 82 3. Wenn die Juden geduldig ausharren und sich dem Gesetz und den Weisen unterwerfen, so werden sie die Tröstung Zions schauen 44 7 46 6, Jerusalems Neubau für immer 6 9 32 4 und die Sammlung der Zerstreuten 78 7. — Auch die Vision vom Wald und von der Zeder, vom Weinberg und von der Quelle c. 36—40 behandelt diesen Gegenstand: Das letzte Weltreich ist der Sitz der Bosheit und ist in einem bösen letzten Tyrannen verkörpert, bis die Herrschaft des Messias offenbar wird. In wunderbarer Weise vernichtet er den Regenten mit all seinen Scharen und stellt denselben auf dem Berg Zion wegen seiner Bosheit, Unersättlichkeit und Selbstüberschätzung zur Rede. Der Regent kommt in die Qual bis zur letzten Zeit, wo er wiederkommen und noch mehr Pein leiden soll. Der Messias dagegen beschützt den Rest des Gottesvolkes im heiligen Lande und seine Herrschaft dauert bis ans Ende dieser vergänglichen Welt.

5. Ein zweiter besonderer Gegenstand sind die verschiedenen Darstellungen der letzten Not und des darauf folgenden Heils.

a) c. 25—29: Die Drangsale sind Zeichen des Endes; wann die Not am grössten ist, dann erscheint die neue Zeit c. 25; die Drangsale sind in zwölf Abschnitte geteilt, im zwölften Abschnitt kommen alle zumal c. 27 (eine andere unverständliche Einteilung giebt 28 2). Die Drangsale sind das Ende der Zeiten, aber man merkt es nicht 27 15; wer es merkt, wird weise 28 1; besser man erlebt die Drangsale nicht, damit man nicht falle 28 3; sie treffen die ganze Erde 29 1, Gott aber beschirmt die im heiligen Land 29 2. Danach kommt die Messiaszeit. Die Seligkeit ist in sinnlichen Farben ausgemalt (Livjatan-Behemot, wunderbare Fruchtbarkeit, Manna); es ist das Ende der Zeiten 29 3—8.

Mit 30 1 wird der Schauplatz der Seligkeit plötzlich ein anderer und ein ganz neuer Ton angeschlagen: der Messias kehrt in Herrlichkeit zurück, die Gerechten stehen auf zum Heil, für die Gottlosen beginnt die Pein. Dass diese beiden Zukunftsbilder c. 29 und c. 30 nicht auf Einem Boden gewachsen sind, ist klar. 30 1 scheint sie vereinigen zu sollen. Die Exegese dieses Verses ist schwierig; der Wortlaut ist: erit post haec, cum implebitur tempus adventus Messiae et redibit in gloria, tunc omnes qui dormierunt in spe eius (= des Messias) resurgent. Nach c. 29 ist der Messias auf Erden, und zwar in Herrlichkeit; redibit in gloria kann daher kaum eine Rückkehr auf Erden besagen, sondern muss = Rückkehr in den Himmel sein, adventus (παρουσια) ist dann nicht = Ankunft, sondern = Anwesenheit. Dann wäre der Sinn: wenn die Zeit der irdischen Anwesenheit des Messias abgelaufen ist, dann kehrt der (präexistent gewesene, zur Messiasperiode auf die Erde gekommene) Messias in den Himmel zurück; und damit, nach Ablauf der messianischen Vorperiode, beginnt die himmlische Seligkeit, vgl. c. 49 ff. und Esr 7 26—44. Indessen ist es doch eigentümlich, bei der Rückkehr des Messias in den Himmel die gloria zu betonen, da er sie doch in c. 29 schon hat; ebenso ist es künstlich, adventus = Anwesenheit statt = Ankunft zu fassen; wir vermuten daher, dass 30 1 ein christlicher Satz ist; dann würde das redire in gloria die Parusie auf Erden am jüngsten Tag meinen, adventus wäre = Ankunft, und das Attribut in gloria stünde im Gegensatz zur Niedrigkeit im Erdenleben. Diese Annahme empfiehlt sich auch dadurch, dass v. 1b jetzt vorwegnimmt, was v. 2 erst berichten will. — Durch c. 30 wird das Heilsbild c. 29 zur blossen Zwischenperiode herabgedrückt, während es ursprünglich nach 29 8 das „Ende der Zeit“, also die definitive Heilszeit sein soll.

b) Auch die Wolkenvision c. 53—74 lässt den Weltlauf in eine letzte Not und in die Messiaszeit ausmünden. Die Weltgeschichte von Adam bis

zur Zeit des Verfassers (Zion ist gebaut c. 68) zerfällt in zwölf Teile, sechs mit dunklem, sechs mit hellem Wasser; den Schluss bildet eine Periode dunkelsten Wassers (die Wehen) c. 70: wenn die Zeit des Säkulums reif geworden und die Ernte der Aussaat der Bösen und der Guten kommt 70 2, schickt Gott über die Erde und ihre Bewohner Geistesverwirrung und Schrecken, es entsteht gegenseitiger Krieg und Umkehrung der sozialen Ordnung 70 2—5, alle Menschen gehen unter, die ganze Erde verschlingt ihre Bewohner 70 6—10, das heilige Land aber beschirmt seine Insassen 71 1. Nach der Vision 53 8—11 wird diese dunkelste Wolke zuletzt von einem Blitz herabgeschleudert; der heilt die verwüsteten Länder und herrscht über die ganze Erde, zwölf Ströme fluten aus dem Meer und werden ihm unterthan. In der Auslegung c. 72—74 folgt auf die Wehen die Zeit des Messias Gottes; er vernichtet die Israel feindlichen Völker, die übrigen alle unterwirft er 72 1—4; mit seiner Herrschaft kommt Wonne und Ruhe und Gesundheit; kein Uebel, kein Laster, kein Streit ist mehr; die wilden Tiere dienen, die Arbeit macht keine Mühe. Die Zeit des Messias ist das Ende des Vergänglichen, der Anfang des Unvergänglichen.

Die Deutung der Vision ist nicht einheitlich; wir haben in 71 2f. offenbar den ursprünglichen Schluss, ohne dass die ursprüngliche Auslegung des Blitzes uns erhalten wäre. Zwar soll der Blitz in der Vision sicherlich von Haus aus den Messias vorstellen, aber die c. 72—74 (Entscheidung des Messias über die Völker und Beschreibung seiner Herrschaft) sind eine Erweiterung; diese Erweiterung ist in 70 9 angebahnt, beachte dazu die Verwirrung im Wortlaut von 72 1 74 4. Stutzig macht endlich auch die Ankündigung in 68 1—8, die schon ganz wie eine Beschreibung der Endzeit aussieht; das aliquando v. 4 könnte leicht erst dazu gekommen sein.

c) 48 31 ff.: allgemeine Wirren unmittelbar vor dem Ende; alle gehen unter, Baruch wird vorher weggenommen 48 30.

48 30—38a scheint mir ein Einschub in den Zusammenhang der Gerichtsausführung 48 26—50 zu sein; der Ausdruck „Wechsel der Zeiten“ 48 38, der im jetzigen Zusammenhang nicht recht verständlich ist, bezeichnet dann ursprünglich den Uebergang von der letzten bösen Zeit in die neue Zeit, vgl. 44 7.

d) 32 1: der Allmächtige erschüttert die ganze Schöpfung, wobei das Gesetz die beschirmt, die es halten. Diese Not vor der Welterneuerung ist grösser als die beiden Zerstörungen Jerusalems.

6. Ein dritter, ausführlichst behandelter Gegenstand ist die Seligkeit der Gerechten, die Verdammnis der Gottlosen, die zweite Welt.

a) In der gegenwärtigen Welt stimmt Los und Beschaffenheit des einzelnen nicht überein, so wenig Israels Geschick mit seiner Würde stimmt. Gäbe es nur dieses Leben, es gäbe nichts Bittereres als dieses 21 13. Aber es giebt ein Gericht, das die Vergeltung bringt am Ende der Welt 54 21, wo Gottes Majestät Wunderbares offenbaren wird 55 7f.; es giebt eine Verheissung auf Besseres 14 13 21 25 44 13 51 3 u. s. w., ein Land des Glaubens, einen Ort der Hoffnung 59 10, eine neue Welt, da die Gerechten Unvergängliches eintauschen gegen Vergängliches 85 5. Was sichtbar ist, das ist zeitlich; die gegenwärtige Welt ist ein beständiger Wechsel 21 14ff., erst die Zukunft bringt die Lösung 44 11, erst in der neuen Zeit bekommt alles seine Vollendung und seine wahre, bleibende Gestalt 83 9ff. Jedes Ding muss völlig werden und erst vom Ende aus gesehen, erhält etwas Wert und Sinn, man darf daher nicht an der Gegenwart hängen bleiben, man muss auf das Ende sehen 21 17 22f. Das Gericht bringt das Definitivum 19 5, vom Gericht aus

betrachtet verliert alles jetzige seine Bedeutung; es ist daher kein Anlass, sich über den jetzigen Stand der Dinge zu alterieren 19 5—8; die Frommen sollen nicht ans Leiden denken und nicht an Rache gegen die Bösen, sondern an die künftige Herrlichkeit, sie sollen an ihren Leiden Lust haben (weil diese nämlich eine Bürgschaft für die Herrlichkeit sind) und sich auf den künftigen Lohn vorbereiten 52 6f.

b) Baruch spricht demzufolge von einer doppelten Welt 83 8 (utrumque saeculum; 48 2 saecula, vgl. 59 9). Die gegenwärtige Welt, eine Welt des Seufzens und der Uebel 51 14 16, durch die Sünde befleckt 44 9 21 19, ist verweslich und vergeht 48 50 21 19 28 5 40 3 43 2 44 9, vgl. 74 2. Der Gedanke an eine doppelte Welt ist eingeschlossen, wenn geredet wird von einer Vollendung der Schöpfung 56 2, vom Ende der Welt 40 3 u. ö., vom zukünftigen Untergang 48 7, wo alles was ist, der Vernichtung anheimgegeben wird, als wäre es nie gewesen 31 5, vgl. 3 7f. 32 1 21 23; von der Erneuerung der Schöpfung 32 6 (nach grosser Welterschütterung), von der Erneuerung der Welt 57 2 (woran der Glaube unter Abraham entstand), von der Verwandlung der Welt 49 3, vom Aufleben der Schöpfung 23 5 (anders Ryssel). Diese neue Welt (den Gerechten verheissen 14 13, vgl. 57 2, wegen der Gerechten geschaffen 15 7) ist ewig 44 11f. 48 50 51 3 16 74 2, unermesslich 16 1, wechsellos, zeitlos 85 12; sie ist eine Zeit der Herrlichkeit, aller Trübsal bar 51 16, es ist das Leben, das nachher kommt 57 2.

Unsichtbar ist die kommende Welt jetzt schon da (invisibilis mundus) 51 8, es ist die obere Welt 51 10 (in excelsis illius mundi); vgl. auch 30 1, wenn jüdischen Ursprungs.

c) Die Pforte der neuen Zeit bildet das Gericht über die Guten und Bösen: es ist der Tag des Gerichts 59 8, der Tag Gottes 48 47 49 2, wo ein Gericht stattfindet über alles was ist 19 4 83 7 85 14, wo die Macht des Weltleiters kund wird 83 7. Gott besucht die Welt 20 2 und alle seine Werke 24 4; er kommt gewiss 48 39. Schriften, in denen die Sünden aufgezeichnet sind, werden aufgethan, ebenso die Schatzkammern mit den Werken der Gerechten 24 1 vgl. 14 12. Das Gericht geschieht auf Grund aller verborgenen Handlungen und Gedanken 83 2f., nach der strengen Wahrheit 85 9. Selig werden: die, die das Gesetz beobachtet und Weisheit gesammelt haben 44 14 51 3 7, die von der Gnade (misericordia) nicht abgewichen sind 44 14, die gläubig waren 42 2 54 15 59 2, die gerecht gehandelt haben 21 12 (justificati sunt; dagegen bedeutet justificati fuerint in 51 1 wohl: die gerecht gesprochen wurden, opp. damnati fuerint, gegen Ryssel); sie werden gerettet durch ihre Werke 51 7 14 12. Verdammt werden: die Verächter des Gesetzes 51 4 48 38 47 54 14 und der Weisheit 51 4, die ungläubig 59 2, hochmütig 48 40, sittenlos und betrügerisch 48 38 waren. c. 41f. berührt die Frage, ob ganz streng nach den Werken des Lebens gerichtet werde, wie es Gott speziell mit den Apostaten und den Proselyten zu halten gedenke. Die Antwort ist etwas dunkel, meint aber wohl, dass den Abgefallenen vor allem die frühere Zeit der Gesetzestreue, den Proselyten nur die spätere Zeit seit ihrer Bekehrung angerechnet werde. (Charles versteht das „horum tempus prius est“ [bezw. horum tempus posterius est] davon, dass jene den ersten, diese den zweiten Aeon ererben). Wie in Esra ist auch in Baruch ausgesprochen, dass viel mehr verdammt als selig werden 44 15 48 43. In mannigfaltigen Ausdrücken ist das doppelte Los gegenübergestellt: vivere mori 76 5

19 1, vivificare perdere 85 15 vgl. 54 22, laetificare redarguere 55 8; requiescere condemnari 85 11, Ruhe und Pein 8 59 (44 12); assumere assumi 85 9, das Leben nimmt die Seinigen und das Verderben nimmt die Seinigen 42 7 u. s. w. Die Strafe ist streng 54 17, aber verdient 54 14ff., 55 2 (vgl. 15 6 48 29 40).

76 5 übersetzt RYSSEL nicht richtig; es heisst vielmehr: Baruch soll das Volk lehren, damit sie einsichtig werden, auf dass sie nicht sterben in der letzten Zeit, sondern (er soll sie lehren), damit sie einsichtig werden, auf dass sie leben in der letzten Zeit.

d) Die Toten kommen wieder, um ihr definitives Los zu erlangen 42 8 50 2 19 8 75 7f.? 85 9? vgl. 36 11. Josia bekommt nach 66 6 ewigen Lohn in der letzten Zeit. Nach 30 1ff. kehren nur die abgeschiedenen Gerechten zurück; die Seelen der Gottlosen bleiben allemnach an ihrem Ort und verfallen nun mit dem Endakt der völligen Pein.

19 8 besagt: wenn einer lebenslang glücklich gewesen wäre, aber im Weltgericht umkäme, so hätte alles sein Glück keinen Wert; dieser Satz gelte für die ganze Zeit von Adams Fall bis zum Weltgericht. Hiernach stehen also auch die früheren Generationen im Weltgericht.

Ob 75 7f. vom Wiederkommen Verstorbener zur Seligkeit bezw. zur Verdammnis handelt, ist fraglich. Der Verfasser setzt für die im Augenblick lebende jüdische Generation zwei Fälle als möglich: entweder wir erkennen, wozu wir gekommen sind und unterwerfen uns unter den, der uns von Aegypten ins Land gebracht hat, dann werden wir wiederkommen (iterum veniemus) und werden uns freuen über das, was geworden ist; im entgegengesetzten Fall (der Nichterkenntnis und des Ungehorsams) kommen wir wieder und betrüben uns über das, was sich ereignet hat. Die nationale und die individualisierende Betrachtung sind hier verquickt.

In 85 9 mahnt Baruch zur Vorbereitung auf das Gericht, damit „wir Ruhe geniessen mit unsern Vätern". Stehen die Väter auf, um am Heile teilzunehmen, oder kommen die Jetzigen, wenn sie fromm sind, mit dem Gericht in die (himmlische) Seligkeit zu den Vätern, die schon dort sind? Das erstere ist nach v. 8 wahrscheinlicher; vermutlich ist auch in 21 24 angenommen, dass die Väter ruhen und zur Seligkeit auf die Erde zurückkehren. Auch in 85 9 ist die Betrachtung nicht rein individualistisch, die Mahnung wendet sich an die Gemeinde.

30 1: es stehen alle auf, die in spe eius = in Hoffnung auf den Messias entschlafen sind. CHARLES streicht eius; besser ist's wohl, wie wir vorhin sagten, den ganzen Vers als christlich zu fassen. In 30 2ff. scheint von dem förmlichen Akt eines Weltgerichtes Abstand genommen zu sein; mit dem Weltende kommt die Auferstehung der aufbewahrten gerechten Seelen und die Seligkeit der Gerechten, gleichzeitig beginnt die völlige Verdammnis. 30 2—5 hängt wohl mit c. 49ff. zusammen.

Den Zwischenzustand erleben die gerechten Seelen nach 30 2 in Vorratskammern; nach 21 23 23 5 sind die Toten in der Unterwelt, sie werden nach 23 4 48 6 „aufbewahrt", d. h. für den Endakt aufbehalten. Auch 21 23f. teilt wohl die Vorstellung, dass nur die gerechten Seelen (solche, die den Erzvätern gleichen) in Kammern sind. Somit beginnt die Vergeltung gleich mit dem Tod; dadurch wird das Weltgericht entbehrlich und nur die Wiederbeleibung der gerechten Seelen bleibt Bedürfnis, vgl. 30 2—5.

e) Mit dem Aussehen der Auferstehenden beschäftigen sich die c. 49—51. Die Seligkeit und die Verdammnis sind in c. 51 und sonst noch näher beschrieben: die Gerechten, errettet aus dieser Welt der Drangsal 51 14, die ihnen Mühe und Arbeit brachte 15 8 48 50, bekommen die neue Welt 44 15, die ihnen corona in magna gloria ist 15 8 48 49, sie bekommen viel Licht 48 50 und sind erhaben über die, die sich erhaben über sie dünkten 51 5; sie sehen wunderbare Dinge 51 7, die Welt, die ihnen jetzt unsichtbar ist 51 8, sie wohnen in den Höhen jener Welt 51 9, das Paradies ist vor ihnen ausgebreitet 51 11, sie sehen die Engel 51 11f. und werden selbst in einen Glanz verwandelt, grösser denn Engelsglanz 51 12; sie altern nicht und leben ewig 44 12 51 9 16. Einstige und jetzige Gene-

rationen bilden zusammen Eine Gemeinde 51 13 30 2. Die Verdammten müssen zunächst die Seligkeit der Seligen ansehen, dann gehen sie in die Pein 51 6, nach 44 15 48 43 (39) 59 2 85 13 ist ihr Aufenthalt im Feuer (Gehenna 85 13). Die Verdammnis ist unsagbar schwer 52 3 48 41; es giebt keine Aenderung mehr 85 12, kein Erbarmen 44 12.

48 41 sagt „viele werden beim Endgericht heftig weinen, über die Lebenden aber mehr als über die Toten". Die Auslegung dieses Verses ist schwierig. CHARLES deutet so: die Gottlosen der letzten Zeit sind die ärgsten; sie, die Lebenden, werden also mehr gestraft als die früheren, zum Gericht wieder erstandenen Gottlosen; man wird daher über die Lebenden mehr weinen als über die Toten. Diese Exegese scheint mir indes künstlich; sie trägt verschiedenes in den Text hinein, was nicht dasteht. Es bietet sich eine dreifache Grundlage der Auslegung: entweder sind die Begriffe viventes und mortui bildlich und prägnant zu fassen = die Seligen und die Verdammten; oder ist nur der Begriff viventes so zu verstehen, oder sind beide Begriffe wörtlich zu nehmen, dabei könnte dann das flere super mortuos auf die übliche Totenklage gehen, und die Stelle 48 41 wäre nach 52 2 f. auszulegen, wo es heisst, man solle nicht klagen über die Toten, vielmehr diese Thränen für die letzte Pein aufsparen, so schrecklich ist diese. Danach ergeben sich folgende drei Deutungsmöglichkeiten: 1. die Gottlosen werden weinen über die Seligkeit der Seligen, mehr als die Seligen weinen über die Verdammnis der Verdammten; 2. die Gottlosen werden weinen über die Seligkeit der Seligen, mehr als man bei der üblichen Totenklage weint (geistreicher Kontrast zwischen viventes und mortui); 3. die Gottlosen werden heftig weinen über ihre Verdammnis, und diese Klage über die Lebenden (d. h. über die im Gericht stehenden Gottlosen der letzten Generation) wird die landesübliche Totenklage übersteigen. In diesem dritten Fall wäre auf die Auferstehung kein Bezug genommen.

f) Ueberall lebt die Zuversicht, dass das Ende vor der Thür steht, sowohl da wo von Israels Erlösung, als da wo vom Heil der Seligen geredet ist 20 6 23 7 48 30 32 39 83 1 85 10; die Zahl der Menschen, die zum Leben kommen soll (vgl. 21 10), ist jetzt voll 23 5. Der Verfasser glaubt selbst den Tag des Allmächtigen zu erleben 55 5 f. Eine Verkürzung der letzten Zeit (rascheres Tempo des Weltlaufs nach Zions Verstossung) lehrt 20 1.

7. Endlich heben sich als etwas Besonderes die Stellen heraus, in denen eine Angst vor dem Gericht sich bekundet (in 14—19 48 12 ff. 75 5 f., vgl. 84 10—85 3).

75 5 f. schliesst nicht unmittelbar an das Vorhergehende an, vgl. auch das unvermittelte ista.

a) Das Gericht ist zu hart und übersteigt den menschlichen Verstand 48 17 14 8 f., denn der Mensch ist nur ein Hauch ohne freien Willen 14 10 f. 48 14 und die Zeit seines Lebens ist zu kurz, um das grosse Ziel zu erreichen 16 1 48 12, auch ist die Welt doch um seinetwillen geschaffen 14 17 f. (drum sollte sie ihm nicht durchs Gericht genommen werden). Die göttliche Antwort auf diese Fragen und Bitten ist unerbittlich: das Gericht fordert das Seine und das Gesetz fordert sein Recht 48 27, vgl. 5 2, der Mensch hat das Gesetz und ist selbst schuld, wenn er es übertritt 15 5 f. 48 29 38 ff., auf die Dauer des Lebens kommt es nicht an 17 1 (sondern auf die Art, wie man seine Lebensjahre benützt). Positiver sagt 75 5: nur aus Gnaden könne man selig werden, vgl. 84 11.

b) Eigentümlich ist dieser Gedankenreihe die Unterscheidung zwischen den „Wir", die sich vor dem Gericht fürchten (aber nicht eigentlich zu den Gottlosen gehören) und den „Gerechten", die furchtlos dem Ende entgegengehen 14 12—14; 75 5 f. unterscheidet sogar (abgesehen von den Gottlosen) drei Klassen: die gewöhnlichen Menschen, die unter der Rechten Gottes Befindlichen, die auserwählten Gezählten; die beiden ersten Klassen können nur durch Gnade selig werden.

§ 12. Die übrigen Baruchschriften.

1. Auch die griechisch erhaltene kleine Baruchapokalypse beschäftigt sich mit dem Jenseits; sie schildert die Hölle im dritten Himmel c. 4, den Wohnort der gerechten Seelen, die in Chören versammelt sind, im vierten Himmel c. 10. Die Werke der Menschen (der gerechten, mittelmässigen und gottlosen) werden nach c. 11 ff., wohl von Zeit zu Zeit, vor Gott gebracht. Die individualisierende Betrachtung überwiegt hierbei stark die eschatologische.

2. Das in der griechischen Bibel erhaltene apokryphe Baruchbuch ist eine Sammlung von verschiedenartigen Stücken. Die eschatologischen Partien scheinen die Zerstörung Jerusalems (70 n. Chr.) vorauszusetzen. Die darin enthaltene Eschatologie ist national. Die Gedichte wollen Jerusalem und das Volk trösten: Die jetzige Not ist verdient, aber wenn das Volk umkehrt, wird Gott sich wieder erbarmen 4 28 und sonst; die Not dauert nicht für immer und geht nicht bis zur Vernichtung 4 6; der das Leid gebracht, wird's wieder wenden 4 18 29. Bald kommt das Heil vom Ewigen 4 22 ff., er erbarmt sich 4 22, er, der σωτήρ Israels 4 22 und errettet aus der Feinde Gewalt 4 18 21. Bald sieht Jerusalem die Rache an den Feinden 4 25 31 ff., besonders an der Hauptfeindin 4 32 35. Die Diaspora kehrt zurück 4 36 f. 5 5 ff.; nie mehr wird eine Verbannung sein 2 35 4 23; Jerusalem wird in Glanz hergestellt 5 1 ff. und Gottes Herrlichkeit ist über der Stadt 5 1 f. Das Heil dauert ewig 4 23 29 5 1 4, vgl. 2 35. Die Rückkehr der Zerstreuten ist in einem der Gedichte (5 5 ff.) mit besonderer Liebe und ähnlich wie in Ps Sal 11 ausgeführt.

§ 13. Die Abrahamapokalypse.

Die im einzelnen oft schwerverständliche Abrahamapokalypse (um 100 n. Chr.?) vertritt, wie schon ihr Name bekundet, den partikularistischen jüdischen Standpunkt; sie ist durchgängig von dem Gegensatz zwischen Abrahams Samen und den Heiden beherrscht (z. B. c. 22). Daneben steht die Apokalypse auf dem Boden der fortgeschrittenen Eschatologie, sie weiss von zwei Aeonen (vgl. auch den allgemeinen Ausdruck c. 9: die gemachten und erneuerten Aeonen), der jetzige heisst dieser Aeon c. 31, der verwesliche Aeon c. 17, der gottlose Aeon c. 29, Aeon der Gottlosigkeit c. 29 32; in ihm herrschen die Heiden über die Juden c. 31, er dauert „zwölf Jahre" c. 29. Ihm steht gegenüber der kommende Aeon c. 31, der Aeon der Gerechten c. 17 29. Es giebt ein Ende der Welt c. 22, ein Ende der Tage der Welt c. 23, ein Ende der Zeiten c. 29; da löst Gott die jetzigen Mischungen des Alls, die sind von Gottlosen und Gerechten, auf c. 17. Es ist die Rede von einem Endgericht c. 25, von dem Gericht des grossen Gerichts c. 24. Dann erneuert Gott den Aeon der Gerechten c. 17 29. c. 29—31 enthalten eine ausführliche Eschatologie, aber ohne Ordnung. c. 29 schreibt: vor dem Beginn des neuen Aeons ist ein Gericht Gottes über die ruchlosen Heiden durch das Volk Gottes, zehn Plagen kommen über alle Kreatur der Erde wegen der Sünde; die, die aus Abrahams Samen übrig bleiben in der durch Gott bewahrten Zahl, eilen nach Jerusalem, üben Rache an ihren Feinden und freuen sich über Gott, zu dem sie sich be-

kehren. c. 30 giebt eine genaue Schilderung der zehn Plagen über die Heiden, die eintreten beim Vorübergehen der zwölften Stunde des jetzigen Aeons. c. 31 enthält ebenfalls lauter eschatologische Dinge: Posaunenstoss Gottes, Sendung des Auserwählten, der die Zerstreuten des Gottesvolkes sammelt, Vernichtung und greulich ausgemalte Verdammnis der gottlosen Feinde Israels und Gottes innerhalb und ausserhalb Israels; Freude über den Untergang dieser Frevler und über diese Manifestation der göttlichen Gerechtigkeit. In c. 29 ist ein grösserer christlicher Einschub. — Von Toten und von Auferstehung verlautet nichts. Allemnach kommen die Menschen sofort nach dem Tod in den Garten Edem c. 21 bezw. in eine Unterwelt zu Asasel c. 24 14 (21).

§ 14. Das Leben des Adam und der Eva. Βίος Ἀδάμ.

Diese Doppelschrift, ein lateinisch und ein griechisch erhaltenes Leben Adams (Zeit unbestimmt), liefert gleichfalls einigen Beitrag zur Eschatologie: nach 5500 Jahren ist das Ende der jetzigen Welt vita 42; es kommt ein zweites Zorngericht über die Welt, diesmal durch Feuer, analog dem ersten durch Wasser vita 49, ein Tag des Gerichts βιος 26, der grossen Veranstaltung Gottes mit der Welt βιος 37 vita 47, es trifft auch die Schlange, den Feind des Menschen vita 39. Zahlreich sind die Aeusserungen über die allgemeine Auferstehung; von (dem Tag) der Auferstehung alles Fleisches reden vita 39 βιος 10 28 41 43, βιος 13 mit der genaueren Bestimmung, dass auferstehen alle, welche heiliges Volk sind. Die Trauer um die Toten soll nach vita 51 sechs Tage dauern, weil sie einst wiedererweckt werden; die Ruhe am siebten Tag ist das Zeichen der Auferstehung im künftigen Zeitalter, d. h. wohl: der Sabbat ist ein Vorbild der künftigen Welt und daher eine Garantie der Auferstehung. Auferweckt wird das Leibliche am Menschen βιος 41, während allemnach der Geist, die Seele mit dem Tod ihr gutes oder schlimmes Los empfängt βιος 31f. 43; wenn anders diese Apokalypse hierüber eine einheitliche Anschauung hat, vgl. § 27, 3d, § 36, 3c. Nach der Auferstehung am Weltende kommt die Seligkeit im Paradies mit Gott im Zustand der Sündlosigkeit (während der Satan und seine Diener in die Hölle verdammt sind βιος 39), das böse Herz ist genommen, der neue Mensch hat zwar Leiblichkeit, aber ohne Sündensubstanz; das unsterbliche Leben des Seligen wird durch den Lebensbaum vermittelt βιος 13 28. (Der Lebensbaum ist gern als Oelbaum gezeichnet). — Der Horizont dieser Doppelschrift ist universalistisch, die eschatologischen Aussprüche beschäftigen sich mit dem Menschen ganz im allgemeinen, wie es sich für eine Adamsschrift geziemt. Bei Auferstehung und Endschicksal ist das Auge meist auf die Seligen gerichtet; Gottlose sind ausser βιος 10 nicht erwähnt; vgl. zur Auferstehungslehre dieser Doppelschrift § 36, 1d.

§ 15. Die rabbinische Theologie. Die jüdischen Gebete.

1. Die rabbinischen Schriften enthalten viel Eschatologisches, und da sie sich über den ganzen Zeitraum erstrecken, geben sie Material für alle die verschiedenen Arten der Eschatologie. So sind in erster Linie die nationaljüdischen Erwartungen in der rabbinischen Litteratur zu Hause (Befreiung von der

Fremdherrschaft, Wiederherstellung des Staates, der Stadt, des Heiligtums, Sammlung des Volkes, das davidische Königtum bezw. der Messias). Aber auch die Gedanken des Weltgerichts über die Individuen, der allgemeinen Auferstehung, der Welterneuerung und des zweiten Aeons sind manchmal erörtert. Im übrigen beschäftigt sich die rabbinische Theologie viel mit dem Vergeltungsgedanken, und dies hat zur natürlichen Folge, dass das Individuelle sich lebhaft in den Vordergrund drängt, dass das Gericht über den einzelnen, die Seligkeit und Verdammnis des Menschen nach dem Tod an die Stelle der Eschatologie tritt. — Was die Form betrifft, so hängt die rabbinische Theologie ihre Sätze an die Aussprüche der Bibel, speziell an die Verheissungen und Drohungen an, so erscheint Altes und Neues in bunter Mischung.

2. Die Eschatologie der jüdischen Gebete ist erklärlicherweise die jüdischnationale, wie es schon in der Natur des Gebetes als Gemeindegebetes liegt. Diese Gebete bekennen die Heilserwartung des Volkes und wollen im Volk die Heilserwartung erhalten. In ihnen dringen ständig die Bitten der Juden um Erlösung, Wiederherstellung der Stadt, des Tempels und des einheimischen Regiments, um Rückkehr der Diaspora u. s. w. zu Gott empor. Sie sind eine Mischung von Bitten um Gegenwärtiges (Jahressegen, Heilung von Krankheiten u. dgl.) und um Zukünftiges, und beweisen damit, dass das Kommen des Heils zum täglichen und gewöhnlichen Anliegen geworden war und werden sollte. Zum Wortlaut der Gebete s. Dalmann, Worte Jesu I, 299ff.

3. Das jüdische Hauptgebet ist das Schmone Esre, das seinen Namen von der Zahl der Bitten hat. Es war Pflicht der Frommen, dreimal täglich dieses Gebet zu sprechen. Es ist in palästinensischer und babylonischer Rezension (P und B) vorhanden; im Lauf der Jahrzehnte wurde es mannigfach erweitert; die offizielle Form soll es unter Gamaliel II. erhalten haben. In der babylonischen Rezension ist die messianische Heilshoffnung deutlicher ausgeführt als in der palästinensischen. Nebeneinander stehen die Bitten um Erkenntnis, um Vergebung, um Heilung von Kummer und Krankheit, um Regen und Jahressegen, und die Bitten um baldige Erlösung und das Heil. Der eschatologische Inhalt ist folgender:

PB 5 lass uns zurückkehren in Busse; PB 7 sieh an unser Elend und streit unsern Streit, erlös uns um deines Namens willen, du Goël Israels (nach B 1 bringt Gott einen Goël); PB 8 Gott möge Israel heilen (im Zusammenhang des Gebetes um Krankenheilung); P 9 lass eilends herbeikommen das Jahr unserer Erlösung; PB 10 stoss in die grosse Posaune zu unserer Befreiung, pflanz ein Panier auf zur Sammlung unserer Verbannten in unser Land, du Sammler Israels; P 5 erneuere unsere Tage wie vordem; PB 11 gieb uns unsere Richter (schofeṭim) wie früher, herrsche du allein über uns; PB 12 bittet um Ausrottung der übermütigen Herrschaft, um Ausschluss der Abgefallenen (und Ausrottung der Sektierer); PB 13 erbarme dich der Proselyten der Gerechtigkeit, gieb uns grossen Lohn mit denen, die dein Wohlgefallen thun (bezw. die auf dich trauen);

P 14 erbarme dich über (Israel) Jerusalem und Zion und über das Königtum des Hauses David, du Gott Davids, der Jerusalem baut; P 16

B 14 wohne inmitten Jerusalems, bau es mit einem ewigen Bau, du der Jerusalem baut; B 15 den Ṣemach Davids lass eilends sprossen, sein

wohne in Zion, dass wir dir dienen können in Jerusalem; P 18 leg deinen schalom auf Israel (und über deine Stadt und über dein Erbe).

Horn sei hoch durch deine Hilfe, gepriesen seist du, der Hilfe sprossen lässt; B 17 bring wieder den Dienst in dein Heiligtum, gepriesen sei Jahwe, der seine schekinah nach Zion zurückkehren lässt. B 19 lege schalom . . . . auf uns, segne uns mit dem Lichte deines Angesichtes.

Bemerkenswert ist die Anrede an Gott in PB 2: Jah, der die Toten belebt.

4. Das Habinenugebet ist eine Abkürzung des Schmone Esre und führt seinen Namen nach dem Anfangswort des Gebetes; es enthält Zukunftsbitten neben der Bitte um Vergebung, Erntesegen und Heilung von Krankheiten. Es ist ebenfalls in palästinensischer und in babylonischer Rezension da.

Paläst. Rezension: die Zerstreuten mögen gesammelt, die Gottlosen niedergehalten, die Gottvertrauenden erfreut werden über den Bau der Gottesstadt, die Erneuerung seines heiligen Hauses und den Spross Davids.

Babylon. Rezension: Gott möge sie wohnen lassen in seinem Lande, die Zerstreuten sammeln von den vier Enden, die Gottlosen niederhalten, den Gerechten Freude schaffen über den Bau der Gottesstadt, die Herstellung des Tempels, das Sprossenlassen eines Horns für David.

5. Beim Kaddischgebet haben wir gleichfalls eine doppelte Form zu berücksichtigen:

Das Kaddisch des Gottesdienstes bittet um baldiges Kommen des Königtums Gottes, um das Sprossenlassen der Befreiung, um Herzubringen des Messias, um Heil und Leben für Israel.

Das Kaddisch de Rabbanan bittet um Erneuerung der Welt, Belebung der Toten, Bau Jerusalems und des Tempels, Ausrottung des Götzendienstes, Herrschaft Gottes, Herrschaft des Gesalbten, Erlösung durch ihn „in unsern Tagen“.

Das Musaph (Zusatzgebet) für den Neujahrstag weiss folgende eschatologisch gestimmte Wünsche: Furcht Gottes über alle Kreatur, Ehre dem Volk Gottes, Freude für Land und Jerusalem, Sprossen eines Horns für David („in unsern Tagen“); die Gerechten mögen sich freuen, die Bosheit soll vergehen, eilends verschwinden soll die stolze Herrschaft von der Erde, Gottes Herrschaft soll sein über alle seine Geschöpfe in Jerusalem und auf Zion.

§ 16. Flavius Josephus.

Flavius Josephus (1. Jahrh. n. Chr.) bildet den Uebergang vom palästinensischen zum hellenistischen Judentum. Seine Geschichtsbücher, namentlich seine Geschichte des jüdischen Kriegs, zeigen, dass das damalige Volk in der nationalen Erwartung hocherregt war. Ueber die Messiasse, die in jenen Tagen auftraten, vgl. § 34, 8b. Auch Josephus selbst hat an die nationalen Hoffnungen seines Volkes geglaubt; zwar nicht offen und ehrlich, aber um so mehr wiegen die wenigen Andeutungen. In B. VI 312f. wendet er frei-

lich jenen alten Orakelspruch, dass einer aus dem Judenland die Weltherrschaft erlangen werde, auf Vespasian. Aber er erwähnt A. IV 114ff. die Verheissung Bileams (Num 24) in lebhafter und reicher Paraphrase; er teilt die Vorliebe seiner Zeit für Daniel, in dessen Weissagungen er einen Beweis für eine göttliche Vorsehung erblickt A. X 263ff.; in B. V 19 endlich sucht er seinen Schmerz über Jerusalems Zerstörung durch den Ausruf zurückzudrängen: vielleicht dass du wieder einmal zu Ehren kommst, wenn du den Gott, der dich zerstörte, versöhnt hast.

§ 17. Die sibyllinischen Orakel.

1. Das hellenistische, speziell auch das alexandrinische Judentum liefert aus einigen seiner litterarischen Erzeugnisse ansehnliches Material für die jüdische Eschatologie. Das gemeinsame Merkmal der Schriften dieses Zweigs der Judenschaft im Unterschied vom palästinensischen besteht allerdings darin, dass mehr das Los des Individuums betrachtet wird als das Los der Nation und dass die Hoffnung des „Frommen“ die Hoffnung der Nation verdrängt; auch ist die ganze Anschauung, in Anthropologie und Kosmologie, eine spirituellere als im palästinensischen Judentum. Der Horizont ist freier und weiter, auswärtige Einflüsse machen sich geltend, das hellenistische Judentum will vielfach missionieren und für Apologetik wirken, daher ist es dem Fremden aufgeschlossener. Hier begegnen wir der Lehre von der unsterblichen Seele und von der idealen gegenwärtigen Himmelswelt. Das sind Anschauungen, die mächtig gegen das altisraelitische Heilssystem streiten und ein ganz andersartiges Zukunftsbild anbahnen, ja der Eschatologie überhaupt den Boden abgraben.

2. Die sibyllinischen Orakel sind eine merkwürdige Missbildung. Zum Kampf gegen das Heidentum für den Judengott und das Judengesetz hüllt sich hier der jüdische Gedanke in die heidnische Form, nimmt aber auch eine Menge heidnischen Stoffes wahllos in sich auf. Stolz preist der Jude seinen Glauben der Heidenwelt an; als die Götter in die allgemeine Verachtung dahinsanken und die philosophischen Systeme um den Beifall stritten, da stand der Eine Judengott, die geschlossene Weltanschauung des Gesetzes mächtig da. Litterarisch betrachtet sind die sibyllinischen Schriften eine, oft sehr regellose, Sammlung einzelner Weissagungen, die sich durch unsern ganzen Zeitraum hindurchziehen. Es liegt in der Natur dieser Einzelweissagungen, dass sich immer wieder neue Zusätze einschoben. Jetzt lagert Altes und Neues, Jüdisches und Christliches bunt und schwer scheidbar beieinander. Das älteste Stück haben wir wohl im dritten Buch v. 97—828, das meist in die frühere makkabäische Zeit versetzt wird. Es ist oft schwer zu erkennen, ob eine Weissagung eschatologisch ist oder Vergangenes vom fingierten Standort der Sibylle aus als Weissagung berichtet. Dies gilt vor allem für die vielen Weissagungen des Gerichtes über einzelne Völker. In den älteren Sibyllinen ist Hellas (= Syrien) der Erbfeind, in den jüngeren Rom. Mit der Form des sibyllinischen Orakels haben auch diese litterarischen Ergüsse den Geheimnischarakter der Apokalyptik sich angelegt.

3. Der eschatologische Inhalt der einzelnen Schriftstücke, soweit sie jüdischen Ursprungs sind, ist folgender: das Proömium lässt seine werben-

den Ermahnungen ausmünden in einen eschatologischen Schluss v. 81—87, es redet von der Vernichtung der Götzendiener durch Feuer und von ihrer ewigen Verdammnis v. 82, dem ewigen Leben der Gottesverehrer im Paradies und wie sie durch himmlische Speise genährt werden v. 84ff. — Das dritte Buch ist in der Hauptsache jüdisch gerichtet, doch sind die Genossen der Heilszeit nicht immer die Juden, sondern auch die Menschen im allgemeinen. Die eschatologischen Partien sind in diesem Buch zahlreich:

a) v. 46—50: die Weltherrschaft Roms wird abgelöst durch die ewige Weltherrschaft Gottes und des Messias. v. 53—62 Vernichtungsgericht Gottes über alle Menschen durch Feuer, Untergang des Kosmos in Form eines Weltbrandes, dann folgt das grosse Gericht.

Zwischen v. 62 und 75 steht eine Weissagung über Beliar, der von den Sebastenern kommt, grosse Zeichen thut, selbst Tote auferstehen lässt und viele Menschen irre führt, sowohl gläubige Hebräer als Heiden; endlich wird er samt seinen Gläubigen von einer feurigen Macht, die durch eine Wasserwoge ans Land kommt, verbrannt. Diese Verse unterbrechen den Zusammenhang zwischen der Weissagung von den Triumvirn v. 52 und von der Kleopatra v. 75 in sehr störender Weise. Das ist an sich bei den sibyllinischen Weissagungen nichts Ungewöhnliches, legt aber doch die Frage nahe, ob die Beliarweissagung nicht christlicher Zusatz ist. Der Ausgangspunkt Sebaste (Samaria) erinnert an den Pseudomessias Simon Magus (Acta 8, vgl. Justins dialogus cum Tryphone c. 120), den man die grosse Kraft Gottes, einen über alle Fürstentümer, Macht und Gewalt erhabenen Gott nannte. Die Frage, wer mit dem Beliar hier gemeint sei, hängt von der Entscheidung über die Ursprungsfrage ab; im Fall des jüdischen Ursprungs ist Beliar wohl wie in den Testamenten der Patriarchen der Satan, vgl. II Kor 5 16; im Fall des christlichen Ursprungs ist Beliar wohl der Mensch des Abfalls, der falsche Messias, der Erzbösewicht. Möglicherweise ist die Stelle (ohne Sebaste) ursprünglich jüdisch gewesen und christlich umgewandelt worden.

b) v. 194f.: Erstarken des Gottesvolkes, die Juden werden allen Sterblichen Wegweiser des Lebens sein. v. 367—380: Schilderung der Heilszeit für alle Menschen (für Asien und Europa), es ist kein Uebel, keine Sünde mehr, langes Leben in Gesundheit und Gerechtigkeit. v. 538—544: allgemeine Not auf Erden, Feuer kommt auf die Erde, ein Drittel der Menschen verdirbt. v. 556—561: Zorngericht Gottes über „Hellas". v. 568—583: nach dem jetzigen Geschlecht gottloser Männer kommt „dieser schicksalsvolle Tag" zur Vollendung, dann wird ein Geschlecht frommer Männer (Israel) sein, im Besitz des Gesetzes und in Uebung des Kultus, sie sind Propheten der Völker. v. 601—622: Strafgericht über die Menschen wegen des Götzendienstes, allgemeine Gottesverehrung, Fruchtbarkeit der Erde. v. 632—651: Grosse Plagen und allgemeiner Krieg wegen des göttlichen Zorns, Untergang der Menschen, die Erde zehrt die Ueberreste der Toten auf und bleibt selbst brach liegen. v. 652—697: Erweckung eines Königs von Gott, der dem Krieg ein Ende macht. Der Tempel Gottes steht in Herrlichkeit, die Erde giebt reichen Ertrag. Sturm der Könige der Völker gegen Jerusalem und den Tempel, nachdem sie den Krieg untereinander aufgegeben haben, Vernichtung durch Gott (v. 663ff.), Weltverstörung (v. 672—681 oder 687?).

Die Schilderung in v. 663—697 fällt durch Mangel an Klarheit und Einheitlichkeit auf; man meint im Lauf der Verse, man habe es nicht mehr mit dem Gericht über die gegen Jerusalem anstürmenden Völker, sondern mit einem viel allgemeineren Ereignis, mit der Weltverstörung zu thun; auch befremdet die direkte Anrede in v. 688, die wie eine Fortsetzung zu v. 669 aussieht. Ich vermute daher, dass in die vorliegende Beschreibung des Gerichts über die Völker eine Erweiterung hineingemengt wurde, die vom Erscheinen Gottes zum Vernichtungsgericht über die Welt handelte. Die Abgrenzung des Einschubs ist nicht scharf zu bestimmen, der Abschnitt könnte durch den Einschub in Verwirrung geraten sein; entweder sind die Verse 672—681 oder die Verse 672—687 als Einschub anzusehen. Eine ähnliche Ver-

mengung wie hier trafen wir in Hen 1; es scheint, dass die spätere Zeit es liebte, Gottes Erscheinen zum Gericht möglichst furchtbar und umfassend zu malen.

c) v. 702—709 jüdisches Heilsbild: friedliches Wohnen der Juden um den Tempel im Genuss der Gaben Gottes, Aufhören des Krieges, Schutz Gottes. v. 710—723: allgemeines Heilsbild: infolge des Glückes der Juden bekehren sich die Menschen zu Gott, zu dem Tempel und dem Gesetz. v. 724—731: Fortsetzung des jüdischen Heilsbildes (v. 724f. geht auf die Juden): Anbetung Gottes, Vernichtung der Kriegswaffen allüberall. v. 740—761: allgemeines Heilsbild: die Feinde der Juden (Hellas) können am Heil teil bekommen, wenn sie Gott dienen. Wenn der „schicksalsvolle Tag" vollendet ist (nach dem Weltgericht), kommt grosses Glück den Menschen, grosse Fruchtbarkeit der Erde und Himmelsspeise; es giebt keinen Krieg und kein Uebles mehr, Freundschaft ist unter den Königen, ein gemeinsames Gesetz ist auf der ganzen Erde und Eines Gottes Verehrung; 761 Vernichtung der Feinde durch Feuer. v. 767—784: ewige Herrschaft Gottes; die Juden sind Propheten, Richter und Könige der Sterblichen, sie sorgen für den Frieden und erben ihre Verheissungen. Der Tempel wird Heiligtum der Welt, es ist Friede auf Erden und gerechter Reichtum, alles ist eben und zugänglich. v. 788—795: Friede der Tiere. Der Schauplatz dieses ganzen Heilsbildes ist die Erde. v. 785—787: Glück Jerusalems, es hat Gott in seiner Mitte und unsterbliches Licht. v. 796—807 beschreibt die Zeichen für das Ende aller Dinge auf Erden, als da sind Schwerter vom Himmel, Staub vom Himmel, Kampf in den Wolken, Blut aus den Felsen, die Sonne verschwindet, der Mond erscheint am Tag (vgl. v. 334 das Leuchten des Haarsterns in nichteschatologischem Sinn).

v. 781: die „Propheten" sind die Juden im allgemeinen, nicht besondere Führer der Juden. — Ob die Verse 282—294 ins Eschatologische zielen, ist fraglich, sie weissagen folgendes: Nach den siebenmal zehn Jahren des Exils wird dem jüdischen Volk die von Gott verheissene Herrlichkeit. Im Vertrauen auf sein Gesetz darf es erwarten, dass Gott es zum Lichte emporhebt. Dann sendet Gott vom Himmel her einen König, zu richten einen jeden mit Blut und Glanz des Feuers; es giebt einen königlichen Stamm (= das Judenvolk, vgl. IV 136? oder = Levi?), dessen Geschlecht nicht fallen wird; es wird im Umschwung der Zeiten herrschen und einen neuen Tempel bauen, zu dem die Könige der Perser beisteuern. — Alles deutet auf die Rückkehr aus dem Exil hin, wonach der König also Cyrus wäre. Aber die Farbe der Schilderung ist doch ganz eschatologisch; vielleicht ist die Ursache dieses Mischcharakters in der Ueberarbeitung zu suchen; dann wären wohl speziell die Verse 286f. (vom gottgesandten König) als Zuthat zu betrachten.

4. Das vierte Buch (ziemlich jünger als das dritte) ist anderer Natur als das dritte und fünfte. Zwar ist es auch aus jüdischem Geist geboren v. 136, aber doch nicht exklusiv gesinnt; es sind mehr die Frommen als die Juden, um die es sich handelt. Merkwürdig ist die Opposition gegen den sichtbaren Tempel, gegen die Tieropfer und die Altäre v. 8ff. 27ff., in starkem Unterschied vom dritten und fünften Buch. Die Frommen sind solche, die vor den Mahlzeiten Dankgebete sprechen; Reinigung von Sünde wird nach v. 164 durch Gebet und Baden in fliessendem Wasser bewirkt. — Der eschatologische Gehalt steckt in v. 40—47 und v. 152—190. Die Welt ist in zehn Geschlechter eingeteilt, im zehnten Geschlecht kommt das Ende v. 47, grosse Bosheit v. 152—157, Misshandlung der Frommen durch die Gottlosen v. 155f., grosser Zorn Gottes v. 158f., Gott beschliesst die Menschen durch einen grossen Brand zu vertilgen, weil sie den unschuldigen Stamm der Frommen verderben v. 160 135f. Die Zeichen des Weltuntergangs beschreibt v. 173f., es kommt eine völlige Vernichtung des Kosmos durch Feuer v. 172—178. Gott löscht dann das Feuer v. 179, stellt die Ge-

beine wieder auf v. 180 ff. 41 ff. und hält Gericht v. 182 f. über die Gottlosen und Frommen v. 41 f.; die Gottlosen kehren in den Tod zurück v. 43 184 (185), die Frommen leben auf der fruchtbaren Erde in Gemeinschaft, bekommen Geist, Leben und Gnade von Gott v. 45 f. 186 ff. Das Drama ist also straff komponiert: letzte Not, Weltuntergang, Auferstehung, Weltgericht, ewiges Leben. Innerlich einheitlich ist diese Eschatologie v. 152—190 allerdings nicht; sie kombiniert verschiedene Motive: 1. das Vernichtungsgericht über die bösen Feinde Gottes und der Frommen und den kosmischen Untergang aller Menschen durch einen Weltbrand; 2. Vernichtungsgericht über die Völker und individuelles Weltgericht; jenes ist die Rache für die Frommen, dieses scheidet die Frommen von den Gottlosen für die Seligkeit; 3. der Untergang ist in v. 161 ff. hypothetisch gemacht: durch Umkehr wird der Zorn Gottes vermieden; im übrigen (v. 152—160) dagegen herrscht die apokalyptische Notwendigkeit. Möglicherweise rührt diese ganze Unklarheit davon her, dass die Verse 152—160 ein Einschub sind.

Die Verse 178 ff. behaupten die Auferstehung; da der Abschnitt v. 41 ff. im übrigen ganz ähnlich ist, wird wohl auch hier die Auferstehung vorausgesetzt werden müssen, vgl. ausserdem die Gleichheit des Ausdrucks v. 46 wie v. 187: πνεῦμα und ζωή als Geschenk Gottes an die Genossen des Heils, weiter das ἔμπαλι in v. 43, μένουσιν v. 45. Fraglich ist, was mit den Gottlosen nach der Auferstehung geschieht, kommen sie in die Verdammnis oder was wird aus ihnen? Das Wahrscheinlichste ist, dass als Schicksal der Gottlosen das Zurücksinken in das Nichts, in den bisherigen Todeszustand gedacht wird, vgl. v. 184; auch der Ausdruck in v. 43 (die Gottlosen werden ins Dunkel, σκότος, zurückgeschickt) ist wohl nicht auf einen Verdammniszustand, sondern auf dieses Versinken in das Nichts des Todes zu deuten. v. 185 spricht allerdings vom Tartaros und der stygischen Gehenna, aber es ist sehr zu beachten, dass dieser Vers in den besten Handschriften fehlt. Demnach lehrt das vierte sibyllinische Buch wohl eine allgemeine Auferstehung, kümmert sich aber nur um die Seligkeit der Frommen.

5. Das fünfte Buch ist engherzig jüdisch gerichtet, vgl. z. B. v. 225 ff. 384 f.; bezeichnend ist der Hass gegen Rom z. B. v. 390 ff., das Wertlegen auf Tempel und Opfer v. 268 422 f. Das Heil gilt in der Hauptsache nur den Juden. Das eschatologische Material ist folgendes. v. 106—110: wenn der Feind im Begriff steht, die Stadt der Seligen zu zerstören, kommt ein König von Gott gesandt und vernichtet die Könige und die Krieger, das ist das Gericht Gottes über die Menschen. — v. 414—433: nach dem Untergang Jerusalems kommt vom Himmel ein seliger Mann, der alle Gewalt hat, die Feinde straft, den Guten ihren Besitz zurückgiebt, Jerusalem und den Tempel herrlich erbaut und so die Gemeinschaft mit Gott herstellt. Daran schliesst sich eine Ausdehnung des Heils über die Welt v. 428—433: allgemeine Gottesverehrung, kein Uebel, kein Krieg, keine Sünde ist mehr auf Erden. — v. 247—285 beschreibt die Erhöhung der Juden, ihren Sieg über die Bösen, das Aufhören des Kriegs und die Rückkunft des Mose vom Himmel her; hieran schliesst sich eine Verheissung des Glücks für Jerusalem. Die Welt wird verwandelt (v. 273: die Gottlosen verbergen sich, ἕως ἀλλαχθῇ ὁ κόσμος), durch einen Feuerregen wird die Welt verstört, bis alle den wahren Gott erkennen; nur das heilige Land bleibt als Paradies für die Gerechten zum Lohn für ihre Frömmigkeit und ihren Glauben.

Die Verse 256—259 („einer aber wird wiederum sein vom Himmel her, ein hervorragender Mann, dessen Hände ausbreitete auf dem fruchtreichen Holz der Beste der Hebräer, der die Sonne einst stillstehend machte") sind wohl ein christlich durchsetztes jüdisches Orakel. Ursprünglich sind Mose und Josua gemeint, durch Einfügung der Worte „auf dem fruchtreichen Holz der Beste der Hebräer" ist Josua in Jesus verwandelt und das Ganze zur Unverständlichkeit verzerrt.

v. 344—360: Gott erscheint und übernimmt die Führung; die Gestirne verschwinden, grosser Schrecken ist in der Natur, die Götzendiener werden vernichtet. v. 361—384: ein letzter Krieg durchrast die Welt, die Menschen kommen durch Krieg und Plagen um, der Krieg hört auf, das übriggebliebene weise Volk hat Frieden zum Lohn für sein jetziges Elend. v. 476—483: nach dem Untergang der Gestirne wie beim ersten Chaos wird Gottes Licht Führer der Guten. — v. 177f.: Vernichtung Roms durch Feuer, seine Verdammnis im Hades.

Eigentümlich ist diesem Buch das Eingreifen der Sterne: ein grosser Stern leuchtet hervor als Zeichen des Endes v. 155, die Sterne haben eine kriegerische Natur v. 212 und kämpfen am Ende untereinander v. 512ff., sie werden herabgestürzt und zünden die Erde an v. 531; durch einen herabfallenden Stern wird die Erde, das Meer und Rom wegen des Götzendienstes vernichtet v. 155ff. Während die Sterne nach v. 212 eine neue Natur bekommen, gehen sie nach v. 476ff. 346f. unter und machen dem Licht Gottes Platz. — Allgemein spricht v. 211 von einem himmlischen Brand auf Erden.

§ 18. Das zweite und das vierte Makkabäerbuch.

1. Das zweite Makkabäerbuch (um Christus) erwähnt die Rückkehr aller Juden an den heiligen Ort 2 18, die ewige Ausrüstung Israels durch Gott 14 15, und vor allem die Auferstehung der Märtyrer zum ewigen Leben 7 12 43 ff. 14 46. Hierin erweist sich die Schrift als vom pharisäischen Geist beeinflusst.

2. Das vierte Makkabäerbuch (1. Jahrh. nach Chr.) dagegen vertritt die hellenistisch-jüdische Anschauung vom ewigen Leben der Seelen im Himmel, das sofort mit dem Tod beginnt. Dadurch ist die Eschatologie aufgehoben, so dass dieses Buch nur indirekten Beitrag für unsere Untersuchung liefert.

§ 19. Die Weisheit Salomos.

Die Weisheit Salomos (der Zeit nach zwischen Sirach und Philo) ist ein interessantes Mischgebilde palästinensischen und hellenistischen Judentums, massiv populärer und spiritualistischer Anschauung. Bezüglich der Seele huldigt sie der Theorie, dass dieselbe etwas Unsterbliches und dem Körper Fremdes ist, und was die Eschatologie betrifft, so verbindet sie die individuelle Seligkeitslehre und die allgemeine Eschatologie. So hören wir 1. Aeusserungen über das Los der frommen Seele wie in 3 1 ff.: die Seele des verstorbenen Gerechten ist „im Frieden“ bei Gott; der Gerechte bekommt nach dem Tod sein Los (κλῆρος) unter den Engeln 5 5; die Gottlosen dagegen verfallen dem Tod ohne Hoffnung, in Schande und Schmerzen 2 24 3 18 4 18f. Durch die ganze Schrift zieht sich ausserdem der Gedanke der fortdauernden diesseitigen Strafgerichte Gottes am Individuum. 2. Mit dieser individuellen, durch die Entscheidung nach dem Tod besiegelten Vergeltung vereinigt das Buch dann noch die Erwartung eines Weltgerichts, an dem sich die Gerechten und Gottlosen gegenüberstehen. Es giebt eine ἐπισκοπὴ ψυχῶν 3 13, ἡμέρα διαγνώσεως 3 18, ἐπ' ἐσχάτων 3 17, ἐπισκοπή für die Frommen 3 7 (4 15) 3 9 (nach codex sin. u. A); ἐπισκοπή für die Gottlosen 19 15, für die Gottlosen ein ἐξετασμός 4 6, ἐξέτασις 1 9, συλλογισμὸς ἁμαρτημάτων 4 20. Die Gerechten bekommen dabei ihren Lohn 3 7—9 13f.,

Leben in Ewigkeit 5 15; die Gottlosen haben keinen Trost 3 18, sondern werden gestraft 3 10. Die Gerechten stehen ihren früheren Bedrückern triumphierend gegenüber 5 1 f., und ausdrücklich sagt 4 16, dass die verstorbenen Gerechten beim Weltgericht mitwirken. Es scheint also, dass der Verfasser der Weisheit auch die früheren Generationen am Gericht teilnehmen lassen will (vgl. 19 15, wonach Sodom noch einmal eine Strafe bekommt). Ist die Gerichtsvorstellung schon an den bis jetzt zitierten Stellen nicht immer rein forensisch und individualisierend, sofern es sich mehr um Parteien als um Individuen handelt, so treffen wir auch deutlich die Vorstellung vom Vernichtungsgericht über die Gottlosen und der darauffolgenden Herrschaft der Frommen, so vor allem in 3 7 f: zur Zeit ihrer Heimsuchung werden die Seelen der (verstorbenen) Gerechten aufleuchten (vgl. Dan 12 3) und wie Funken im Schilfrohr durchfahren (d. h. ihre Feinde vernichten); sie werden Völker richten (vgl. 4 16) und über Nationen herrschen, und der Herr wird König über sie sein ewiglich: das sind alte Gedanken in neuer, individualisierter und transscendenter Form. Nach 5 17 ff. wird Gott in der Rüstung seiner Eigenschaften und mittelst der Naturkräfte gegen die Feinde, gegen die Verkehrten einen Kampf durchführen; in demselben beschirmt er die Gerechten, und diese bekommen danach das Reich (βασίλειον) der Herrlichkeit und die Krone der Schönheit 5 16. Die unterdrückten Gerechten sind wohl die frommen Juden; doch sind sie dem Verfasser nicht als Juden, sondern als Gerechte und Gesetzestreue wichtig. Mit den Gegnern sind wie in vielen Psalmen vermutlich Gottlose innerhalb und ausser dem Volk getroffen. Der Verfasser und seine frommen Genossen seufzen also nicht unter der Fremdherrschaft, sondern unter den Chikanen der gewaltthätigen Landsleute und unter der Missachtung, die sich gegen Gesetz und Frömmigkeit richtet. Gerühmt ist die Virginität 3 13 f. — Im geschichtlichen Teil c. 10 ff. erscheint Israel als das Volk Gottes 16 2 u. s. w. (in 2 18 heisst dagegen der einzelne Gerechte υἱὸς θεοῦ). Die einzelnen nationalen Heilsgüter (Wiederherstellung Jerusalems, Rückkehr der Diaspora u. dgl.) sind nicht erwähnt. 6 5—8 ist wohl nicht eschatologisch gemeint.

§ 20. Philo von Alexandrien.

1. Philo von Alexandrien (bis 40 n. Chr.) ist seiner ganzen Anlage und geistigen Richtung nach weit von der Eschatologie entfernt. Er ist religiöser Individualist und weiss davon, dass die Seele schon im Diesseits zu Gott aufsteigen kann; er hat kein Verständnis für das Walten Gottes in der Geschichte, für Gottes Auftreten in grossen, das Volk oder die Gesamtheit betreffenden Akten; er glaubt an den allmählichen geistigen Sieg des Judentums in der Welt, im Gegensatz zu dem pessimistischen Apokalyptiker, der den politischen oder geistigen Sieg des Gottesvolkes von einem Zusammenbruch der jetzigen Aera abhängig macht: das alles streitet gegen die Eschatologie. So ist Philo auch der Hauptvertreter jener Individualisierung und Vergeistigung der biblischen Lehren. Die Vergeltung vollzieht sich bei ihm sofort mit dem Tod am Einzelnen, die unsterbliche Seele gelangt durch den Tod zum reinen Aether, zu seligem Leben oder zu ewigem Tod, vgl. § 27, 4 c. Ein Weltgericht nimmt er nicht an; die Auferstehungslehre widerspricht seinen anthropologischen Voraus-

setzungen, seiner spirituellen und dualistischen Weltbetrachtung. Biblische Begriffe werden allegorisch vergeistigt und, wo es geht, auf das Individuum umgedeutet: die Stadt Gottes z. B. ist (nach de somniis II 37f. CW III 298 vgl. de praem. et. poen. 20 M II 428) die Seele des Weisen, und es gilt von ihr, was Gott sagt: περιπατήσω ἐν ὑμῖν καὶ ἔσομαι ἐν ὑμῖν θεός, man darf sie daher nicht suchen ἐν κλίμασι γῆς (denn sie ist nicht von Holz oder Stein erbaut), sondern in der Seele, die dem θεωρητικὸς καὶ εἰρηναῖος βίος anhängt. Das Wort Jerusalem bedeutet: ὅρασις εἰρήνης, und dieses ist gleichbedeutend mit ὅρασις θεοῦ. Ebenso wird der Hades umgedeutet: der wahre Hades ist das Leben des Gottlosen (μοχθηρός) de congressu 11 CW III 83.

2. Um so auffallender ist es, dass Philo sogar die nationale Heilshoffnung ausführlich bespricht. Er erwähnt den Segen Moses vita Mos. III 39 M II 179 de caritate 3f. M II 387f. Die beiden Schriften, in denen die jüdische Zukunftshoffnung geschildert ist, sind die Schrift de praemiis et poenitentiis und die Schrift de execrationibus. In der ersteren (§ 14ff.) werden als Heilsgüter, die dem Volk im Fall des Wohlverhaltens zu teil werden, genannt: Friedsamkeit der Tiere, allgemeiner Friede unter den Menschen, gesichert durch Israels Sieg und Uebermacht über die Feinde und durch das Auftreten eines gewaltigen Herrschers; Ueberfluss an allem, Reichtum, grosse Fruchtbarkeit, Ansehen, Kinderglück, hohes Alter, völlige Gesundheit. In der Schrift de execrationibus § 1ff. werden zunächst in breiter Weise nach Lev 26 Dt 28 die grossen Drangsale geschildert, die wegen der Verletzung des Sabbatgebotes und wegen sonstiger Sünden über die Juden und über die Menschen kommen und in denen sich die Erde ihrer bösen Bewohner entledigt; nach dem Untergang der Sünder blüht die Erde neu auf und bringt neue gute Menschen hervor. Diese Strafen erscheinen indes nur als hypothetische oder als halbhypothetische. Falls Israel sich Gottes Züchtigung zur Warnung dienen lässt, bekommt es von Gott Heil: Befreiung von der Knechtschaft, Rückkehr der Weggeführten, Wiedererbauung der Städte, paradiesische Verwandlung des Landes, niedagewesenes Glück, Rache an den Feinden. Seltsam berührt aber, wie grell Philo hierbei die Rache an den grausamen Feinden schildert, nachdem er vorher den Jammer des Volkes über die eigene Not und über das Glück der Feinde ebenso drastisch ausgeführt hatte.

3. Indes ist dieses altnationale Zukunftsbild doch ein Fremdkörper im philonischen Organismus. Es ist 1. zu beachten, dass Philo sich bei jenen Schilderungen hauptsächlich an die biblischen Verheissungen bezw. Drohungen anschliesst (besonders an Lev 26 Dt 28 Num 24 7), dass also ein gut Teil seiner Ausführungen von der Rücksichtnahme auf die Bibel herrührt; 2. dass er, wo er kann, diese alten Hoffnungen Israels geistiger gestaltet: er sieht den Ruhm Israels in seinem Gesetz, das trotz Israels ungünstiger Lage angesehen sei; wie angesehen werde es erst sein, wenn die Lage des Volkes sich glücklich gestaltet haben werde! vita Mos. II 7 M II 141. Den für die Heilszeit verheissenen natürlichen Reichtum bringt er mit dem Reichtum an himmlischen Schätzen in Zusammenhang: die alten Verheissungen der grossen Fruchtbarkeit erscheinen ihm als notwendig, weil die, die Reichtum an Schätzen im Himmel haben, auch an irdischen Gütern Ueberfluss haben müssen, damit sie sich der wahren Lebensbeschäftigung ungestört hingeben können, ebenso ist

Gesundheit die Voraussetzung für geistiges Studium. Den künftigen Vorrang Israels über die Völker erblickt er in der geistigen Ueberlegenheit dieses Volks de praem. et poen. 17 ff. M II 424 ff. Demgemäss betont er lebhaft die ethischen Bedingungen des Heils; er führt z. B. die Befreiung aus der Knechtschaft auf die sittliche Umwandlung der Unterjochten zurück de execr. M II 435. Noch eigenartiger sind solche Aussprüche, in denen er das nationale Heil direkt aus der sittlichen Erneuerung herauswachsen lässt, vgl. de execr. 9 Schluss M II 437: wenn nur ein kleiner Bruchteil von Seelen Samen zur Tugend behielt, die übrigen verloren gingen, so können doch aus diesem kleinen Rest die wertvollsten und schönsten menschlichen Früchte erblühen, durch welche die Städte, reich an guten Männern, wieder besiedelt werden, Nationen zu zahlreicher Bevölkerung heranwachsen. 3. Zuweilen aber werden die alten Hoffnungen, auch wenn sie erwähnt werden, im Verlauf der Beschreibung durch Allegorie geradezu umgedeutet. Der ganze Abschnitt in de praem. et poen. M II 421 ff. ist von allegorischer Auslegung durchzogen: die Verwandlung der wilden Tiere in zahme z. B. wird mit der Zähmung der wilden Tiere in der menschlichen Brust vermischt M 421 f.; διασπορά und ἐπάνοδος werden für die Rückkehr der Seele aus der Zerstreuung der Sünde zur Tugend verwendet M 426; das Aufblühen eines neuen frommen Geschlechtes aus der verjüngten Erde wird zum Aufblühen edler Tugenden aus der umgewandelten Seele M 434 f. 4. Die Güter der Heilszeit werden von der Gemeinde auf das Individuum übertragen. So wird z. B. die Verheissung in Lev 26 12, dass Gott im Volk wohne, zu der Verheissung, dass Gott in der Seele des Weisen wohne M 428. Mit dieser Uebertragung der Zukunftshoffnung auf das Individuum ist zugleich gegeben, dass das selige Leben im Diesseits und das selige Leben im Jenseits wie Anfang und Fortsetzung erscheint (wie ja auch nach der philonischen Grundanschauung die fromme Seele mit dem Tod in die Seligkeit eingeht). So heisst es de caritate 4 M II 388: der Segen Moses betraf die wahrhaftigen Güter, nicht bloss für das sterbliche Leben, sondern noch mehr für die Zeit da die Seele von der Fessel des Fleisches erlöst ist; Mose hat das Volk zu Erben aller Güter, die die menschliche Natur fassen kann, erklärt. Hier fliesst a) individuelle Seligkeit und Seligkeit der Nation zusammen; b) die Seligkeit erscheint als diesseitig und jenseitig. Das letztere ist auch der Fall in der Heilsschilderung de praem. et poen. 18 M II 426: keiner stirbt vor der Zeit (das hohe Alter ist eines der Güter der Heilszeit), sondern nachdem er die letzte Stufe erreicht hat, geht er hinüber in die Unsterblichkeit; hier ist somit diesseitige und jenseitige Seligkeit in ein System gebracht und die zeitliche Seligkeit des Individuums zur Vorstufe der ewigen Seligkeit gemacht. Vergleichen wir aber diese Vorstufe mit der messianischen Vorperiode in Esr 7 26—28, die dort vor die allgemeine Seligkeit eingefügt ist, so ergiebt sich ein bemerkenswerter Unterschied. In Esr 7 ist es das nationale Heilsbild der Gemeinde unter dem Messias, was als Vorstufe erscheint, hier dagegen ist es das Glück des frommen Individuums innerhalb der diesseitigen Heilszeit.

Wollen wir die verschiedenartigen Aussprüche Philos kombinieren, so kommen wir zu dem Resultat: Philo hat das alte Zukunftsbild mit seinen modernen Anschauungen vereinigt und die Güter dieses alten Zukunftsbildes

als eine Art diesseitiger Vorstufe vor der ewigen jenseitigen Seligkeit eingeschoben. Sofern Philo alles was in seiner Zeit umlief, in sich vereinigte und darstellte, unterdrückte er sogar die nationalen Hoffnungen nicht; aber für sich selbst ist er an der Eschatologie nicht oder kaum beteiligt, weder an der nationalen noch an der allgemeinmenschlichen.

Anhang. Ausserdem sind in einigen jüdischen Fälschungen etliche eschatologische Brocken überliefert; so im Pseudophokylides und in den Versen, die uns in der pseudojustinischen Schrift de monarchia c. 2—5 und von Clemens Al. Strom. V 14 99—133 mitgeteilt werden. Sie finden im jeweils passenden Zusammenhang Erwähnung. — Die von Meyer (Abh. der bayr. Akad. d. Wiss., phil.-phil. Kl. XIV, 3 S. 230f.) als Interpolation gedruckten Verse der vitae Adae et Evae 29a—d können ebensogut jüdischen wie christlichen Ursprungs sein; die mit der sonstigen jüdischen Eschatologie übereinstimmenden Stücke werden daher an den entsprechenden Orten zitiert werden.

Zweiter Teil.
Die Entwicklung innerhalb der eschatologischen Anschauung und Stimmung des Judentums in der Zeit von Daniel bis Akiba.

§ 21. Heilszeit und neue Welt.

1. Die altjüdische nationale Eschatologie.

Das alttestamentliche Zukunftsbild ist in das spätere Judentum übergegangen. Man erwartet die Offenbarung der Gottesherrschaft, Befreiung und Reinigung des Volkes, Israels Weltherrschaft, das königliche Walten des (davidischen) Messias, die Sammlung der Zerstreuten, den Glanz Jerusalems, die Fruchtbarkeit des heiligen Landes, alle Güter des äusseren Glückes und der Gottesgemeinschaft. Der Schauplatz des Heils ist ein irdischer, Palästina oder die Erde. Das sind die wesentlichen positiven Züge. Zuweilen ist ein letzter Sturm der Völker auf Jerusalem angenommen, in dem sich der Kampf zwischen Gott und Welt zu gunsten seines Volkes für immer entscheidet. Die Kehrseite des jüdischen Glückes ist das Gericht über die Völker, das zunächst als Vernichtungsgericht in der Weise des Tages Jahwes gedacht wird. Was nicht der Vernichtung verfällt, wird politisch oder geistig unterthan. Man sieht, die Güter sind dieselben, wie das jüdische Volk sie einst vom Tag Jahwes erflehte, nationale diesseitige Güter auf religiöser Grundlage. Nur die Stimmung ist heisser geworden, entsprechend der Not der Zeit; die Zukunftshoffnung wird mit mehr Glut, andererseits auch mit mehr innerem Kampf festgehalten. Die Hauptbelege für die nationale Eschatologie sind in den Apokryphen, in den rabbinischen Schriften und den jüdischen Gebeten zu finden, ausserdem in Ps Sal 17f. (Dan 7) Esr 10—13 Bar 36—40 III u. V Sib. Der Gesichtskreis ist dabei teils mehr, teils weniger beschränkt (vgl. die Uebersicht in § 48, 6); vielfach begnügt sich die fromme Erwartung damit, dass Palästina und Jerusalem ihr Heil bekommen, oder soll das Israel der Zukunft zum Weltreich werden, oder sollen die Völker bei Israel das Gastrecht geniessen, oder soll die Herrschaft Gottes die ganze Menschheit bedecken; zuweilen auch sind die Juden mehr als Menschen denn als Volk vorgestellt (z. B. Bar 29).

2. Die moderne erweiterte Eschatologie.

a) Mit diesen nationalen und diesseitigen Klängen ist indes das Register der jüdischen Eschatologiker bei weitem nicht erschöpft. Wir hören von Auf-

erstehung aller Menschen, von Weltdauer und Weltuntergang, vom Weltgericht, da der einzelne vor dem Richterstuhl erscheint und da Tod und Teufel vergehen müssen, vom himmlischen Messias und vom himmlischen Jerusalem, die auf die Erde kommen, von Himmel und Hölle, ewiger Seligkeit und ewiger Verdammnis, von der neuen Welt, die so ganz anders ist als die Gegenwart und als das Diesseits; wir erfahren, dass die Güter der neuen Zeit aus den Kammern der oberen Welt geholt werden und dass der Anbruch des Heils ein völliges Wunder ist. Statt mit Israel beschäftigt sich diese Eschatologie mit der Welt, der Menschheit und dem Individuum; insbesondere sind es drei Gestalten, die in dem Zukunftsbild der erweiterten Eschatologie als neu auffallen: die Toten, die Dämonen und der Kosmos.

b) Dem allem entsprechend ist auch der Wechsel von der alten zur neuen Zeit ganz anders vorgestellt als vorher. Früher war eine Kontinuität zwischen dem Alten und dem Neuen gedacht; die kommende Zeit wird mit dem bisherigen Material errichtet, Jerusalem, Palästina, die Erde gehen aus der alten Aera in die neue über, geheiligt, gereinigt, wiederhergestellt, aber doch die gleichen; die Mosezeit ist Ideal der Heilszeit; mit Einem Wort, es ist die bisherige Welt Gottes in verbesserter, vielmehr in ihrer ursprünglichen Form, nur jetzt für immer geschützt und bewahrt gegen das Böse und gegen die Feinde. Die Bühne ist dieselbe wie in der Gegenwart, nur die Szenerie und das Stück haben sich geändert: es ist das Spiel der Seligen (vgl. für diese Anschauung das Messiasgedicht in Ps Sal 17, oder auch Hen 10 Bar 29 Sib V 414ff.). Jetzt aber tritt der entgegengesetzte Gedanke auf, dass die neue Zeit auf einem völlig neuen Boden mit völlig neuem Material erbaut wird, dass eine breite Kluft liegt zwischen dem Jetzt und dem Einst, ja dass das Spiel der Seligen im höheren Stockwerk der Weltbühne, im Himmel gespielt wird (Bar 51 10). Dies gilt vor allem dann, wenn vom Untergang der alten Welt, von der gänzlichen Verwandlung des Kosmos gesprochen wird, oder wenn man der Welt eine bestimmte Dauer giebt und wenn die Jetztzeit als einheitliches, in Perioden gegliedertes Ganzes der Zukunft gegenübersteht. Aber auch ohne das kann die Scheidung zwischen dem Alten und dem Neuen als scharfer Schnitt gedacht sein; zuweilen freilich ist nicht ganz durchsichtig, ob der Wechsel von der alten zur neuen Zeit als Uebergang oder als Bruch vorgestellt wird, so, wenn von einer Erneuerung der Schöpfung (§ 41) oder wenn vom Ende, von der Vollendung und Erfüllung der Zeiten (§ 32, 2, § 30, 3a) die Rede ist.

c) Klar und deutlich redet vor allem die Esraapokalypse von der neuen, der zweiten Welt, die die gegenwärtige vergängliche Welt ablöst, z. B. in 7 50: Gott hat nicht Ein Säkulum geschaffen, sondern zwei; in 7 112f.: praesens saeculum non est finis, vielmehr: der Tag des Gerichtes ist das Ende dieser Zeit und der Anfang der zukünftigen Zeit der Herrlichkeit. Merkwürdigerweise verwendet Esra den zweiten Aeon gerade auch in den Partien der nationalen Heilshoffnung; derselbe bringt Israel die Weltherrschaft 6 7ff., er ist für Israel geschaffen 6 55 7 10ff., damit, was Israel im ersten Säkulum nicht erlangte, ihm nun im zweiten zu teil werde. Auch Baruch vertritt die Lehre vom doppelten Aeon (83 8 utrumque saeculum), im Unterschied von Esra aber nur in den Abschnitten der übernationalen Eschatologie. Ausserdem ist sie in dem ganz übernationalen und individualisierenden System des slavi-

schen Henoch und in der Abrahamapokalypse enthalten; wahrscheinlich setzt auch die vita Adae zwei völlig geschiedene Aeonen voraus („künftiges Zeitalter“ c. 51, bestimmte Weltdauer c. 42, allgemeine Auferstehung und Weltgericht). Hen 48 7 redet von „dieser Welt der Ungerechtigkeit“; im übrigen kennen die Bilderreden nur eine Verklärung des bestehenden Schauplatzes in der Endzeit. Hen 71 15 erwähnt die zukünftige Welt, aber mehr in dem Sinne des gegenwärtig schon vorhandenen Himmels als in dem des kommenden zweiten Aeons. Allgemeiner spricht Abr 9 von den gemachten und erneuerten Aeonen, die Gott dem Abraham zeigt.

Man stellt die beiden Perioden einander scharf gegenüber; die erste heisst: hoc tempus Bar 16 1, hoc saeculum Esr 4 2 27 6 9 7 12 8 1, saeculum istud Esr 6 55 Syr, saeculum prius Esr 6 55 Ar [1], hic oder iste mundus Bar 14 13 15 7 f. 48 50 51 14, praesens saeculum Esr 7 112 8 2; diese Welt sl.Hen 42 3 Sok vgl. Hen 48 7 Abr 31. Die zweite heisst: futurum saeculum Esr 8 1, vgl. Hen 71 15; sequens saeculum Esr 6 9, saeculum venturum Esr 7 47, futurum tempus 7 113 8 52, ille mundus qui futurus est Bar 15 7 8, mundus venturus 44 15, ille mundus 48 50 51 10 (16 8), jene Welt sl.Hen 43 3 50 5 (Rezension A: „wer Gott fürchtet, ist der Herrlichste in jener Welt“, Rez. B: „herrlich in Ewigkeit“; in 50 5 lautet die Rez. A: „damit er empfange einen vollen Schatz in jener Welt“, Rez. B: „am Tage des Gerichtes“); mundus quem promisisti Bar 14 13, mundus novus 44 12; der letzte Aeon sl.Hen 33 11 B; der grosse Aeon sl.Hen 61 2 65 8, majus saeculum Esr 7 13, vgl. Sib III 92 μέγας αἰών.

Diese Formeln führen von selbst zu den rabbinischen Ausdrücken „diese Welt“ und „die kommende Welt“ (הָעוֹלָם הַזֶּה und הָעוֹלָם הַבָּא). Der früheste Beleg für diese überaus häufige Formel scheint abot II 7 zu sein, wo הָעוֹלָם הַבָּא im Mund Hillels angeführt wird; doch ist die Urheberschaft Hillels für die dortige Sentenz nicht sicher (Dalmann, Worte Jesu I 122). Fällt diese Stelle weg, dann wäre der älteste Zeuge Jochanan ben Sakkai (ca. 80 n. Chr.), der in beresch. r. 15 18 sagt, Gott habe dem Abraham enthüllt den jetzigen, aber nicht den kommenden Olam. Statt הָעוֹלָם הַבָּא heisst es auch aramäisch עָלְמָא הָהוּא b. gittin 57 a chagiga 15 a, oder לֶעָתִיד לָבוֹא (eigentlich: zu der Zeit, die bereit ist zu kommen) moed katan III 9 b. sabbat 113 b sifre 135 a j. sanh. 28 c u. s. w.; עוֹלָם חָדָשׁ im Mund Eleasars v. M. in mechilta 50 b (als eine der sechs Gaben, die Israel geschenkt bekam, unmittelbar vorher ist הָעוֹלָם הַבָּא genannt).

Die Formel „kommender Olam“ wird sowohl im Zusammenhang der Eschatologie des Volkes als im Zusammenhang der individuellen Seligkeitslehre gebraucht. Daher ist bei dieser rabbinischen Redensart vom kommenden Olam schwerlich die Auflösung des gegenwärtigen Weltbaus immer miteingeschlossen; die ältere rabbinische Theologie spricht nicht vom Weltuntergang. Doch will der Schriftgelehrte mit der scharfen Gegenübersetzung der zwei Welten stets ausdrücken, dass er in der Heilszeit etwas völlig Neues erblickt; man sagt sogar „in den Olam ha-bā kommen“ für „in den Himmel kommen“. Die beiden Aeonen heben sich inhaltlich scharf voneinander ab; man vergleiche hierfür nur Bar 51: mundus iste tribulationis v. 14 und tempus istud expers angustiarum quod praeterire non potest v. 16, ebenso Esr 4 27 und besonders 7 12 f.; Sünde, Uebel und Verwesung sind die Gesichtszüge des ersten Aeons, der zweite ist Leben und Seligkeit. — Dem litterarischen Befund nach müssen die Formeln von den zwei Welten verhältnismässig jung sein. Esra und Baruch schreiben nach 70, jedenfalls sind die Abschnitte, die die Zweiäonenlehre vertreten, nach 70 geschrieben; in der rabbinischen Litteratur ergiebt sich ungefähr dieselbe Zeit, wenn Jochanan ben Sakkai der erste Gewährsmann ist. Nach berach. IX 5 entstand die Lehre von den zwei Welten im Gegensatz zu den Minäern, die sagen, es gebe nur Eine Welt; seitdem ordnete man an, zu sagen: von Ewigkeit zu Ewigkeit. Sicherlich ist die Sache älter als der Begriff; aber es lässt sich behaupten, dass die schroffen Termini in der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems häufig waren.

3. Gründe der Entwicklung.

a) Wie kam das Judentum zu dieser Eschatologie vom zweiten Aeon, wie wird aus der Eschatologie Israels und Palästinas die Eschatologie der Menschheit und der neuen Welt? Manche Voraussetzungen und Gründe wirken hier zusammen. Einmal ist der Begriff „Welt“ überhaupt erst recht ein Besitztum des späteren Judentums. Das Alte Testament kennt ihn wohl schon, aber das Bürgerrecht bekommt er erst später. Das Judentum zur Zeit Jesu hat ein Verständnis für Weltgeschichte und für das Weltall, für den äusseren und inneren Bau des Kosmos. Der Apokalyptiker treibt Weltgeschichte, er sieht die Jahrhunderte und die sich ablösenden Monarchien als eine Einheit an, zu einem Ganzen vereinigt durch die Bestimmung Gottes und durch die gemeinsame gottfeindliche Gesinnung, und er vermag die Pyramide der Geschichte in Stufen zu gliedern. Der Apokalyptiker treibt Naturstudien, er macht Reisen um die Welt und in den Himmel, er sieht den Weltball aus der Perspektive des siebten Himmels (Abrahamapokalypse) und interessiert sich kindlich und einfältig für die Gesetze der Naturerscheinungen im Himmel und auf Erden. Ueberhaupt ist im späteren, besonders im alexandrinischen Judentum ein lebhafter Sinn für die äussere Gestalt des Kosmos zu spüren, der Gott des Weltbaus wird fast noch wichtiger als der Gott des Weltlaufs. — So lernt der Jude die Welt zu überblicken, und der Eschatologiker fängt an, wenn auch noch mit unsicherem Griffel, von der Zukunft des Kosmos zu schreiben, von dem Gott der Schöpfung und der Geschichte, der am jüngsten Tag Erde und Himmel in eins zerschmelzen wird. Vor dem Kosmos und dem Gott des Kosmos aber verschwinden die nationalen Güter Israels und des Zion.

b) Dem kosmischen Strom parallel läuft der Strom des Individualismus, der im Judentum stärker und stärker daher fliesst. Er trägt die Hauptschuld an der ganzen Veränderung, denn das individuelle Bedürfnis und die individuelle Anschauung zwingen dazu, allerlei vom eschatologischen Inventar auszuscheiden, allerlei aufzunehmen. Das Gericht kann nicht mehr ein Gericht über die Völker sein, es muss zum Urteilsspruch werden, wobei jeder einzelne zur Rechenschaft vor Gott erscheint (§ 24). Es ist nicht genug, dass der Endakt der eben lebenden Generation das Heil bringe, auch die Abgeschiedenen wollen berücksichtigt werden; nicht bloss das Volk ist wert, in die Ewigkeit fortzudauern, sondern jede fromme Seele hat Ewigkeitsgehalt (§ 26). Ja, der Einzelmensch kann nicht warten bis zum jüngsten Tag, er will den Lohn, wenigstens vorläufig, gleich mit dem Tod, oder will er gar gleich mit dem Abscheiden in den Himmel fahren, und der Wunsch des einzelnen ist stark genug, den Endakt beiseite zu schieben (§ 27). So haben sich die individuellen Bedürfnisse zunächst in die Eschatologie eingebaut, bis sie schliesslich ein ganz neues Haus aufführten, das grösser war als das alte. Ausserdem macht die individuelle Frömmigkeit, der religiöse Verkehr der Seele mit Gott, von jeher der Eschatologie Konkurrenz (§ 29), insbesondere dann, wenn die Seele im stande ist, Gott in sich hereinzuziehen; wo ihr dies nicht möglich ist, da sehnt sie freilich den neuen Zustand der ungehinderten Gottesgemeinschaft herbei und begehrt den grossen Tag des Herrn.

c) Kein Wunder, dass das Judentum in den letzten Jahrhunderten vor Jesus über die Schranke der Nation hinausschritt und Verständnis

für den Wert der Seele gewann, denn die ganze damalige Welt arbeitete an der gleichen Sache. Was waren doch die Nationen und Natiönchen, seitdem Alexander Ost und West in ein grosses politisches und geistiges Reich vermählt hatte? Da flutete der Verkehr her und hin, ohne die Grenzpfähle zu sehen; Handel, Wissenschaft und Bildung machten die Völker zu Brüdern und stellten wiederum jeden auf sich selbst. Längst waren die alten Volksgötter verschwunden, die nur über ihren Bezirk geboten; im Judentum und weithin wusste man von Gott, dem Oberherrn, der der Schöpfer und Erhalter der ganzen Welt ist und der Schöpfer und Erhalter der einzelnen Menschenseele; auch brauchte man nun die Gottheiten und die Dämonen nicht mehr für das Leben und Kämpfen der Nation, sondern sie hatten ihr Geschäft mit dem Leben, Leiden, Streiten und Sterben der vielen, vielen Menschenkinder. Der jüdische Missionar schob den Riegel von der alten Reichsmauer zurück, so dass das Thor auch für den Fremden offen stand, und aus der verschlossenen Burg wurde eine werbende Kirche. Die Tora war zwar eine Marke der Judenschaft, aber sie wollte doch nicht dem Volk, sondern dem frommen Menschen aufgeprägt sein, denn das Gesetz verlangt vom einzelnen, dass er ihm gehorche, und es verlangt dies vom Juden wie vom Nichtjuden. Religion und frommer Wandel wurden mehr und mehr ein Entschluss, nicht eine von den Vätern übernommene Erbschaft; dadurch erstarkte der einzelne, er hatte seinen eigenen Gott, seinen eigenen Wert, seine eigene Hoffnung und sein eigenes Gericht, im Buche Gottes hatte er sein eigenes Blatt; der Gedanke an das künftige Gericht, das jeden besonders nahm, und an den künftigen Lohn, der jedem nach seinem Mass gezahlt wurde, war aus dem Individualismus entstanden und hat umgekehrt den Individualismus vollends ins Leben gebracht. Am kräftigsten wird die Diaspora von der Weltweite des Individuums überzeugt gewesen sein; hier wohnte Jude, Grieche und Aegypter nachbarlich nebeneinander, hier hörte man in der Schule über die Selbständigkeit und die Unsterblichkeit der Seele, und hier musste der Fromme noch viel mehr als in der Heimat lernen, mit seiner Gottesfurcht und Gesetzestreue auf sich selbst zu stehen, ohne von dem breiten Rücken einer Volksgemeinschaft getragen zu werden; wo man sich zusammenschloss, da waren es freiwillige Vereine mit geistigen, unpolitischen Zielen. In der einheimischen Judenschaft dagegen wechselte wohl die nationale und die individualisierende Strömung; Antiochus mit seinem Attentat auf die religiöse und politische Einzigkeit Israels, Herodes, der Fremdherrscher im Lande Gottes, das böse Rom, das den Tempel und die heilige Stadt nicht schonte, haben das Feuer des religiös-politischen Patriotismus mächtig geschürt.

d) Zum Kosmos und zum Menschen hinzu tritt die Geisterwelt. Der vollwertige Glaube des alten Israeliten lässt nur Jahwe gelten, der mit seinen Heerscharen alles erfüllt; im geheimen aber hat gewiss zu allen Zeiten der Privatmann zu privatem Zweck sich manches mit den Dämonen- und Hadesgestalten zu schaffen gemacht. Der jüdischen Kirche folgt, ganz anders als den Propheten, eine Masse nach, aber für die Masse und ihre täglichen Bedürfnisse muss sie demgemäss auch die Dämonen haben. Für die offizielle Religion des Alten Testaments sodann stammt die Sünde vom Menschen, das Leben ist mit dem Diesseits abgeschlossen, Jahwe führt das Heil herbei mit Mitteln, die man sehen und greifen kann. Die Spekulation des Judentums dagegen weiss viel von

gefallenen Engeln, von Satanen, die das Gift des Uebels und der Sünde in den Körper der Welt geführt haben; sie kümmert sich um die abgeschiedenen Geister, die auch wiederkehren können, sie hat eine Vorliebe für Gestalten, die aus der verborgenen Welt in die offenbare herabsteigen, für die Hades- und Himmelfahrten der besonderen Auserwählten, die sehen, was kein Auge gesehen, und die hören, was kein Ohr je vernommen hat. So müssen auch übernatürliche Kräfte und Gestalten am Werk sein, wenn das goldene Zeitalter einziehen soll.

e) Endlich aber ist die Entwicklung der Eschatologie verursacht durch die pessimistische und dualistische Stimmung, die in weiten Kreisen des Judentums herrschte. Die gegenwärtige Welt steht unter dem Gericht Gottes (Esr 7 11), sie ist den Dämonen verkauft (Jub 10 8), sie ist das grosse Reich des Bösen, das von Jahrhundert zu Jahrhundert fortschreitet im satanischen Hass gegen Gott, gegen die Guten und gegen das Gute (T. Dan 6 Bar 53 Esr 4 29f.); Israels Not ist nur ein Bruchstück des ganzen Erdenjammers (Esr 7 10f.). So tritt dem gegenwärtigen Aeon als der geschlossenen Einheit des Bösen und des Schlechten der künftige Aeon als geschlossene Einheit des Göttlichen und des Guten schroff gegenüber. Was vom Alten herübergenommen wird, muss einen Tod oder eine Verwandlung durchmachen; im übrigen ist mit dem gegenwärtigen Material nichts anzufangen, eine neue Schöpfung ist nötig. Nur so ist verbürgt, dass das Alte vergangen ist, Feinde, Satan, Sünde und Erde. Man hatte wohl früher auch immer auf eine neue Aera gehofft, und auf den Tag Jahwes, der den Einschnitt mache zwischen dem Heute und dem Morgen; aber jetzt ist der Einschnitt selbst wichtig geworden, nicht bloss das, was hinter dem Einschnitt liegt. Man erwartet nicht mehr bloss das Neue, man redet auch vom Ende, vom Tod des Alten; man spricht von einer separatio temporum Esr 6 7 und denkt, dass zwischen der alten und der neuen Zeit eine Kluft, ein χάος, sein werde, ja, nach einer Stelle (Esr 7 30) sogar ein siebentägiges Schweigen oder eine tausendjährige Pause (sl.Hen 33), so dass gewiss nichts mehr vom alten Leben übrig ist. Man verlangt die Vernichtung der satanischen Verstörer im wunderbaren Gericht; man verlangt jenseitige Gaben und Kräfte. Daher verschwindet der Messias und Jerusalem, oder sie werden zu übernatürlichen Gestalten, die vom Himmel herabkommen; daher verschwindet die Erde in den Himmel oder sie wird zu übernatürlicher Klarheit erhoben. Schon im Jetzt lebt der Fromme in zwei Welten, mit dem Vergänglichen im Vergänglichen, mit dem unsterblichen Geist in der verborgenen zukünftigen Welt. „Gott hat nicht Ein Säkulum geschaffen, sondern zwei," das macht alles klar, Israels Knechtschaft, der Frommen Bedrückung, die Sünde, Tod und alle Uebel. Zwar hat Gott auch die erste Welt um des Guten willen geschaffen, aber die Bösen haben's ihm verderbt; wer's erwarten kann, der wird's erleben, dass Gott noch eine andere Welt hat, die ihm die Bösen nicht mehr verderben können.

Aller Wahrscheinlichkeit nach hat die jüdische Eschatologie auch durch die Berührung mit der Fremde viel gelernt. Hierüber redet Bousset ausführlich, weshalb hier nur auf seine schöne Darstellung (S. 448 ff.) verwiesen sein soll.

4. Zeitliches und innerliches Verhältnis der beiden eschatologischen Ideenkreise.

a) Die individuelle und kosmische Richtung, die aus der alttestamentlichen Religion das „Judentum" gemacht hat, tritt in der Eschatologie am deut-

lichsten zu Tag und giebt derselben ein eigenartiges, vielfältiges und widerspruchsvolles Wesen. Als Pole der Entwicklung stehen sich gegenüber:

Israel — der Mensch bezw. der Kosmos	Erneuerung des heiligen Landes und Volkes — Erneuerung der Welt
Erlösung Israels — Seligkeit des Frommen	Fortdauer der Gemeinde — Fortdauer des Individuums mit Auferstehung bezw. Unsterblichkeit
Die Feinde — die Bösen bezw. die Satane	Menschliche Kräfte und irdische Güter — übermenschliche Kräfte und jenseitige Güter
Vernichtungsgericht Jahwes — Weltgericht über den Einzelnen und Weltuntergang.	Palästina, Jerusalem — Himmel und Paradies.

Innerhalb der jüdischen Litteratur sind es hauptsächlich die Apokryphen, die auf dem Niveau der politischen Hoffnung bleiben, die Apokalypsen erheben sich zur kosmologischen Spekulation, die individualisierende Bewegung ist in der Apokalyptik und in der rabbinischen Theologie zu Haus. Zu den Modernsten gehören das slavische Henochbuch, einzelne Partien aus der Esra- und der Baruchapokalypse (§ 11, 6), die Vita Adae et Evae, Weisheit, Hen 104 und 108 und das vierte sibyllinische Buch. Die Eschatologiker sagen es zuweilen gerade heraus, dass ihre Offenbarungen bisher ein Geheimnis waren, also etwas wirklich Neues kundthun (vgl. z. B. Hen 48 7 62 7 vom transscendenten Messias; Hen 103 2 geht über die Eschatologie hinaus). In der Hauptsache ist die allgemeinmenschliche Eschatologie zeitlich jünger als die nationale; aber die verschiedenen Momente, die zu ihr gehören, sind nicht alle auf einmal entstanden und die Entwicklung von der nationalen zur erweiterten Eschatologie muss überwiegend als eine innerliche, nicht als eine zeitliche verstanden werden. Denn die beschränkte Eschatologie ist mit dem Aufkommen der modernen keineswegs gestorben; einmal hält das Volk und der populäre Eschatologiker (die Rabbinen und die Verfasser der Apokryphen) an ihr fest, lang nachdem die fromme Spekulation sich das Jenseits gebaut hatte (vgl. z. B. akr.Bar 4 f.); sodann hat die politische Notlage des Volkes immer wieder auf die nationalen Wünsche geführt. Gerade so moderne Apokalyptiker wie Esra und Baruch greifen in dem grossen Unglück ihres Landes begierig nach den alten nationalen Verheissungen und Zukunftsbildern, Israels Not klingt durch ihre ganze pessimistische Weltbetrachtung als Leitmotiv hindurch, das Elend Zions ist für sie der Ausgangspunkt, von dem aus sie in den Jammer über das Menschenlos geraten, inmitten all der Weltübel bleibt Zions Geschick doch das dunkelste und umgekehrt wird Israels Anspruch zäh und kühn behauptet. Wer dagegen den nationalen und innerpolitischen Kämpfen fernstand, wie z. B. der Verfasser des slavischen Henoch, der konnte die Ruhe und die Weite der rein menschheitlichen Eschatologie finden. Ebenso hat das hellenistische Judentum schon früh und weit mehr als das palästinensische die nationalen Interessen verlernt und die Eschatologie vermenschlicht bezw. aufgegeben.

b) Ausserdem ist der Charakter des Judentums der Synkretismus; die Kraft der neuen Ideen erweist sich darin, dass sie sich in die nationale Eschatologie eindrängen, hinwiederum die durch ihr Alter geheiligten und immer wieder neubelebten politischen Ziele machen sich die modernen Formen unter-

than; Beispiele für die Vermischung sind der transscendente Messias, das himmlische Jerusalem, der Satan, der Israel nach dem Leben trachtet, das Weltreich, das sich dem Satan verschrieben hat, die Völker, die fürs erste die politischen Feinde, dann gottlose Satanswerkzeuge sind und endlich zur „Heidenschaft“ werden. Aus allem dem ist erklärlich, dass von den litterarischen Erzeugnissen und von den Zukunftsbildern unserer Periode kein einziges den Charakter der Einheitlichkeit hat. Schriften, die jetzt als litterarisches Ganzes daliegen, wie die Psalmen Salomos, die Henoch-, Esra- und Baruchapokalypse, enthalten nationalbeschränkte Heilsweissagungen und die Gestalten der modernen Eschatologie nebeneinander. Daniel schaut das Weltreich Israels, aber auch den transscendenten Messias, den Engel, Auferstehung und ewiges Leben; Hen 90 weissagt vom Kampf Israels mit seinen Feinden, vom Glück Israels und Palästinas, aber in sein Gericht werden die gefallenen Sterne und die satanischen Völkerhirten verschlungen und sein Jerusalem ist ein neues Haus. Umgekehrt steht mitten in den Bilderreden Jerusalem mit dem Völkersturm und vielleicht der Diasporaheimkehr als einsamer Rest der nationalen Idee, während das übrige Buch sich mit der frommen Gemeinde, mit dem präexistenten Menschen als dem Heros der frommen Gemeinde, mit den in den Himmel erhobenen abgeschiedenen Gerechten, mit der Weltverklärung und der Verdammnis der Satane beschäftigt. Die Jubiläen rühmen die Ehre Israels, aber sie singen und sagen vom bösen Mastema und seinen Geistern, vom Sterben der Erde und von der neuen Kreatur. Die Testamente der Patriarchen sind voll von Dämonenfurcht und sie predigen die Vernichtung Beliars, die Auferstehung und das selige Leben im Paradies; aber die Zweiäonenlehre scheint ihnen noch fremd zu sein und die Gesinnung bleibt im Nationaljüdischen befangen. In Assumptio Mosis 10 wird Himmel und Erde in Bewegung gesetzt, um den Teufel und die Tristitia aus der Welt zu schaffen, aber das alles, damit Israel sich an seinen Feinden ergötze. Die Abrahamapokalypse hat einen weiten Blick und ein enges Herz; sie arbeitet mit den Werkzeugen der fortgeschrittenen Eschatologie für den nationaljüdischen Zweck. Die Esraapokalypse verlangt vom zweiten Aeon, dass er Israel die Weltherrschaft bringe, und giebt umgekehrt das Völkergericht dem transscendenten Menschen in die Hand.

5. Die nationale Heilszeit als Vorperiode.

a) Am Schluss unserer Periode hat man soweit gelernt, die nationale und die erweiterte Eschatologie zu scheiden, dass man aus der nationalen Heilszeit eine Vorperiode gemacht hat. Rabbinische Theologen und die Ausläufer der Apokalyptik vertreten die Ansicht, dass die Messiaszeit nur ein Zwischenreich vor dem kommenden Olam, dem zweiten Aeon, sei.

Das Verhältnis von הָעוֹלָם הַבָּא und יְמוֹת הַמָּשִׁיחַ in der talmudischen Litteratur ist nicht immer ganz klar und verschiedenfach angegeben. Wir finden auch hier zunächst die bestimmte Aussage, dass die Tage des Messias im gleichen absoluten Gegensatz zum jetzigen Olam stehen wie der kommende Olam. Das besagen doch wohl Stellen wie berach I 5 und mechilta 19a zu Ex 13 2. Die Rabbinen sind hier an der Auslegung von Dt 16 3 („damit du an den Tag deines Auszuges aus Aegypten alle Tage deines Lebens gedenkest“); Ben Soma sagt: „die Tage deines Lebens“ würde bedeuten: die Tage; „alle Tage deines Lebens“ bedeutet: auch die Nächte (auch in den Nächten soll man des Auszugs gedenken); die Weisen dagegen behaupten: „die Tage deines Lebens“ würde bedeuten: diese Welt; „alle Tage deines Lebens“: לְהָבִיא לִימוֹת הַמָּשִׁיחַ = da thut man die Tage des Messias noch hinzu, d. h. man wird des Auszuges aus Aegypten nicht bloss in dieser Welt, sondern auch in den Tagen des

Messias gedenken; hier ist also der Gegensatz zu diesem Olam die Zeit der Tage des Messias. Vielleicht ist auch b. sanh. 90b beizuziehen, wo Ismael bei einer exegetischen Frage „diese Welt" und „die kommende Welt" gegenüberstellt und eine andere Auslegung für unmöglich hält, weil man sonst ja drei Welten annehmen müsste. Einen unzweideutigen Beleg für die Unterscheidung zwischen der Messiaszeit und dem kommenden Olam giebt die rabbinische Litteratur unserer Periode nicht; dagegen ist wohl zu beachten, wie einzelne Rabbinen um 100 n. Chr. die Dauer der Messiaszeit auf eine mitunter sehr kleine Zahl von Jahren beschränkt haben (§ 35, 11 b); es hat dies zwar teilweise seinen Grund in exegetischen Spitzfindigkeiten, wird aber doch wohl auch davon herrühren, dass man die messianische Periode als eine blosse Vorstufe des eigentlichen Heils ansehen gelernt hatte. Eine Baraita in b. sabb. 113b und ein Ausspruch in sifre 83a zu Dt 11 21 trennen die Messiastage von dem kommenden Olam; aber die Zeit dieser Aussprüche ist unbekannt. Sabb. 113b beschäftigt sich mit der Auslegung von Ruth 2 14 (sie ass, sie wurde satt und sie liess übrig); nach Eleasar heisst das: „sie ass" in den Tagen Davids, „wurde satt" in den Tagen Salomos, „liess übrig" in den Tagen Hiskias; andere erklären: „sie ass" in den Tagen Davids und Salomos, „wurde satt" in den Tagen Hiskias, „liess übrig" in den Tagen Rabbis; dann wird eine Baraita angeführt, die besagt: „sie ass" auf dieser Welt, „wurde satt" in den Tagen den Messias, „liess übrig" in der künftigen Welt (לעתיד לבוא). Da die beiden ersten Erklärungen (vgl. die Namen Eleasar und Rabbi) aus späterer Zeit stammen, wird wohl auch die Baraita jüngeren Datums sein. In sifre 83a wird behauptet: die Worte „damit eurer Tage viel werden" beziehen sich auf diesen Olam; „und die Tage eurer Kinder", das gehe auf die Tage des Messias; „solange der Himmel über der Erde steht", das gehe auf den kommenden Olam, vgl. sifre 74a zu Dt 6 7. — Nach 150 dagegen stossen wir nun auf klare Aussprüche der Rabbinen, die einen Unterschied zwischen Messiaszeit und kommendem Olam festsetzen. In b. pesach. 68a weist Chisda auf den Widerspruch hin, dass es einmal heisse: der Mond wird sich schämen und die Sonne zu Schanden werden, und ein andermal: das Licht des Mondes wird dem Licht der Sonne gleichen und das Licht der Sonne wird siebenfach leuchten; das sei aber, meint der Rabbi, kein Widerspruch, denn der eine Satz rede vom kommenden Olam, der andere von den Tagen des Messias. Einen andern Beleg giebt vajj. r. 23 40 = pesikta XXVIII: der erste Teil von Ps 116 1 „ich liebe es, wenn der Ewige meine Stimme hört", gehe auf die Tage des Messias, „wenn alle Völker mich umgeben", das gehe auf die Tage Gogs und Magogs; „du bist mein Gott, dir danke ich, dich preise ich", das beziehe sich auf die zukünftige Zeit; hier ist zudem der Völkersturm noch zwischen die Messiaszeit und den kommenden Olam hineingestellt. Vgl. weiter b. sebachim 118b, wo die Trennung zwischen Messiaszeit und kommendem Olam im Ausspruch des späteren Rabbinen steht, während die תַּנְיָא (Baraita) nur die Messiaszeit, nicht aber den olam ha-bā erwähnt, die Messiaszeit also als definitive Heilszeit gefasst wissen will. Unsicher ist die Meinung von schir r. 7 7.

Wo dann in der späteren rabbinischen Theologie zwischen den Messiastagen und dem kommenden Olam geschieden wird, da wird nach den Tagen des Messias zuweilen der Weltuntergang und die Welterneuerung angesetzt; so z. B. in b. sanh. 97b: 4291 Jahre nach der Schöpfung wird die Welt untergehen, einen Teil davon bilden die Kriege des Drachen, einen Teil die Kriege Gogs und Magogs, der Rest werden die Tage des Messias sein, und der Heilige wird seine Welt erst nach 7000 Jahren erneuern. In der Konsequenz dieser Anschauung über die Messiaszeit sagen nun die Rabbinen (z. B. Chija b. Abba um 200 in b. sabb. 63a): sämtliche Propheten haben über nichts geweissagt, als von den Tagen des Messias; was aber den kommenden Olam betrifft (da gilt): es hat ausser dir, o Gott, kein Auge geschaut. Und das einzige Neue, was die Tage des Messias über den jetzigen Olam hinaus bringen werden, ist das Aufhören der Dienstbarkeit unter die Reiche b. sanh. 91b u. ö. Chija b. Nehemia meint sogar (kohel. r. 12 1), die Tage des Messias werden so traurig und voll Verwirrung sein, dass der Unterschied zwischen Schuld und Unschuld ganz verschwinde.

Somit stellt sich die rabbinische Lehre über das Verhältnis von Messiaszeit und kommendem Olam folgendermassen dar: die frühere rabbinische Litteratur vertritt die Gleichsetzung von Messiaszeit und kommendem Olam (beides ist = definitive Heilszeit); diese Gleichsetzung wird aber von der späteren rabbinischen Theologie aufgegeben und es wird immer mehr ein bestimmter Unterschied gemacht zwischen der messsianischen Periode als einem Intermezzo und dem kommenden Olam als dem endgültigen, ewigen Heilsstand. In Verbindung damit wird dann die Messiaszeit auch in ihrer Bedeutung immer mehr heruntergedrückt, ein Zeichen für die ganz natürliche Thatsache, dass im Lauf der Jahrhunderte die nationalen Hoffnungen erblassten.

b) Offenkundig und ausdrücklich ist auch in den *Apokalypsen des Esra* und Baruch zwischen der Herrschaft des Messias und der definitiven Seligkeit unterschieden und die Messiaszeit als blosse Vorperiode vor dem Weltende angesetzt; das messianische Reich bringt das nationale Glück, der neue Aeon das ewige Leben. Das ist die deutliche Lehre von Esr 7 26 ff.: es wird offenbar die unsichtbare Stadt und das verborgene Land und der Messias und die mit ihm sind; und es haben Wonne, die übrig geblieben sind (scl. aus den Drangsalen) 400 Jahre lang; und nach diesen Jahren, da wird der Messias sterben und alle Menschen, die Odem haben; und dann geht die Welt unter und alle Menschen bis auf den letzten kommen um, nach sieben Tagen erwacht das neue Säkulum, dann stehen alle wieder auf und der Höchste erscheint auf seinem Richterthron zum allgemeinen Gericht, bei dem er das Paradies und die Gehenna zeigt. Hier sind es also nicht mehr zwei Zeiten und zwei Welten: die jetzige und die künftige, sondern drei: die jetzige, die des Messias und die künftige ewige; und zwar ist der dicke Strich nicht zwischen der ersten und der zweiten, sondern zwischen der zweiten und der dritten gemacht. Der Messias wirkt beim Gericht nicht mit; er ist wohl (trotz Hen 62 1) auch in 7 37 nicht gemeint, wenn der Höchste zu den Völkern spricht: schaut den, den ihr verleugnet und den ihr nicht verehrt habt, dessen Gebote ihr verwarfet; vielmehr ist dieser Verleugnete der Höchste selbst, er tritt mit dem Gericht in Sichtbarkeit und unausweichliche Erkennbarkeit, seine Gebote sind es, die die Menschen verachteten. Der Messias dagegen ist mit dem Weltuntergang fallen gelassen. Somit ist die Messiaszeit zum ersten Aeon gerechnet und an seiner Heilszeit nehmen nur die aus den Drangsalen Uebriggebliebenen teil; hingegen geniessen die definitive Seligkeit allemnach alle Frommen, da alle auferstehen. Dass der Messias in diese Frommen notwendig auch einbegriffen sein müsste, ist wohl nicht weiter von Belang; der Messias gehört eben für unseren Apokalyptiker der nationalen Periode zwischen dem jetzigen und dem neuen Aeon an; mit dem Aufhören dieser nationalen Periode hört auch der Messias auf, er hat in der neuen Zeit nichts mehr zu thun. — In Esr 11 f. hat der Endverfasser der ihm vorliegenden Adlerapokalypse seinen eigenen Stempel aufgedrückt, indem er die Messiaszeit mit dem Gerichtstag abschneidet (12 34: der Messias wird den Rest des Gottesvolkes befreien und ihm Wonne geben nach Vernichtung des Weltreiches: bis das Ende kommt, der Tag des Gerichtes). Nicht überall aber hängt die Esraapokalypse an der Lehre vom Zwischenreich: in c. 13 hören wir nichts von einer solchen Einschränkung der Messiasheilszeit, der Messias ist transscendenter Mensch und sein Reich ist das Definitivum; in umgekehrter Art merkwürdig ist 6 7 ff., wo der zweite Aeon mit der Weltherrschaft Israels, d. h. mit dem ausgesprochensten Stück der nationalen Eschatologie beginnt (finis huius saeculi Esau, et principium sequentis Jakob); das beweist, dass hier nur zwei Welten angenommen sind, ohne die nationale Zwischenperiode.

c) Noch weniger deutlich ist der Sachverhalt in der *Apokalypse des Baruch*. Bezüglich der c. 29 f. wurde in § 11, 5a die Vermutung ausgesprochen, dass c. 29 ursprünglich ein selbständiges Heilsbild mit dem Messias sein wollte, so dass die Messiaszeit als definitive Heilszeit gedacht war; durch die Verbindung mit c. 30 und den Einschub von 30 1 erscheint aber die Messiasperiode jetzt als

Vorperiode, nach deren Aufhören erst das eigentliche Ende, Auferstehung der Gerechten, Heil der Gerechten, definitive Pein der Gottlosen kommt. Die Situation ist nun der in Esr 7 26 ff. ganz ähnlich: auf die Messiaszeit folgt die Auferstehung, die Seligkeit und die Verdammnis; die Messiaszeit trägt jüdische bezw. materielle Züge, der folgende Heilszustand ist allgemeinmenschlich bezw. spirituell gestaltet. — Nachdem der Messias (c. 40) den feindlichen Regenten getötet und begonnen hat, sein Reich zu beschützen, heisst es in 40 3 weiter: erit principatus ejus stans in saeculum, donec finiatur mundus corruptionis et donec impleantur tempora praedicta (vgl. auch den Zwischenzustand der Pein des Regenten in 36 11). Dies ist eine Schwesterstelle zu Esr 12 34; es ist wie dort wahrscheinlich, dass die ursprüngliche Fassung der Vision Bar 40 eine Beschränkung der Messiasherrschaft nicht wollte und diese ihr erst später bei Zusammenarbeitung der Vision mit dem Gros der Apokalypse aus Gründen der Harmonisierung angehängt wurde. — Auch die Anlage der Wolken- und Wasservision, die jetzt in c. 72 ff. nach der Messiaszeit noch die ewige Seligkeit beschreibt, scheint eine Entwicklung erfahren zu haben: in ihrer ursprünglichen Gestalt hatte sie sicherlich den Messias als den endgültigen Abschluss; die Herrschaft des Messias erscheint im ganzen Zusammenhang der Vision (wie in c. 29) als die Periode nach den Enddrangsalen und will, mit den übrigen Perioden des gesamten Weltlaufs zu einem Ganzen zusammengerechnet, als das Ziel der Geschichte gelten; auch redet 69 4 von dem, was Gott „in fine saeculi" thun werde, dies ist aber nach c. 70 ff. die Enddrangsal und der Messias. Wir haben indes schon bemerkt (§ 11, 5 b), dass die Vision uns nicht mehr vorliegt, wie sie war, und dass gerade die c. 72—74 Spuren der Bearbeitung zeigen.

In dem vorliegenden Text von c. 74 sind übrigens die Grenzen der Zeiten flüssig und es ist nicht deutlich, ob der Messias in die neue unvergängliche Zeit mithinüber genommen werden soll, oder ob er mit der Zeit, die vergeht, auch vergeht (die Herrschaft des Messias ist: finis illius quod corrumpitur et initium illius quod non corrumpitur; sie ist prope illis quae non moriuntur). Der Ausdruck in 73 1 „er setzt sich in aeternum auf den Thron seiner Herrschaft" entscheidet nicht, denn derartige Formeln dürfen nicht gepresst werden. Wir bekommen auch keine klare Auskunft durch die Angabe über die Lebensdauer des Heilsbürgers in c. 73 f.; nach 73 3 wird niemand immaturus sterben, nach 74 2 f. ist die Messiaszeit der Anfang der Zeit, die nicht vergeht, und prope iis quae non moriuntur; also die Heilszeit ist ewig, aber wenn das neue Reich und seine Güter ewig sind, so sind die Bürger noch nicht notwendig als ewig lebend gedacht.

Doch überwiegt der Eindruck, dass an dieser Baruchstelle, auch so wie sie jetzt ist, zwischen der Messiaszeit und der Ewigkeit nicht der scharfe Strich gezogen wird, wie in Esr 7, dass jene vielmehr mit der neuen Zeit eins sein soll und der Messias mit in die unvergängliche Zeit hinübergehend gedacht ist; das messianische Glück ist in c. 73 f. ja auch mehr als menschliches denn als nationales Glück beschrieben. Die Verschwommenheit des Ausdruckes an unserer Stelle ist aber ein Anzeichen dafür, dass zur Zeit unseres Verfassers die Dreiteilung noch nicht recht feststand und man die zwei Formen der Heilszeit, das Messiasreich und die neue Welt, noch nicht bestimmt unterscheiden konnte, weshalb man die Messiaszeit in den unsterblichen Aeon hinüberfliessen liess. Jedenfalls findet sich in der Baruchapokalypse, wenn c. 29 f. wegfällt, im Unterschied von der Esraapokalypse kein Stück, in dem die Messiaszeit als Vorperiode beschrieben und eine darauf folgende allgemeine Seligkeit ausgeführt wäre.

1. In Sib III 652 ff. ist wohl schwerlich eine Unterscheidung zwischen Messiasära und seliger Endzeit beabsichtigt. In den dem v. 652 vorausgehenden Versen wird der Untergang

aller Menschen geschildert, die sich im blutigen Krieg gegenseitig aufzehren: die Erde verschlingt die Leichname und liegt öde und wüste da; dann kommt der Messias und macht dem Krieg ein Ende, indem er die einen tötet, mit den andern Verträge schliesst. Dann wird erzählt, dass die Herrlichkeit des Tempels und das Glück Israels die Könige neidisch mache; sie ziehen gegen Jerusalem und gehen dort mit all ihren Scharen zu Grunde; der Messias ist dabei nicht erwähnt. Dann wird die Heilszeit Israels gezeichnet, wiederum ohne die Figur des Messias; die Völker werden durch Israels Glück gelockt, zum Tempel zu kommen. Dass dies kein einheitliches Zukunftsbild ist, leuchtet ein: der Messias macht dem Krieg ein Ende, nachdem vorher der Krieg durch den Untergang der Menschen von selbst erloschen ist; also ist der Spruch vom Messias nicht mit dem Vorhergehenden zu verbinden. Aber auch mit den folgenden Versen hat er keinen engeren Zusammenhang. Die Sibyllinen reihen eben Zukunftsbild an Zukunftsbild; die Sprüche stammen aus verschiedenen Händen und aus verschiedenen Zeiten; sie sind aneinandergefügt, zum Teil an einen grösseren Komplex angeschwemmt; ein Regisseur wie in den Apokalypsen des Esra oder des Baruch ist in diesen Stücken nicht zu spüren. Daher können hier keine Versuche zu systematisieren gemacht werden.

2. Etwas anders steht die Sache in Sib V 260—285: Hier ist das Glück Jerusalems und das Heil der Güter beschrieben; die Bösen verbergen sich „bis die Welt verwandelt wird"; dann ist gesagt, dass durch einen Feuerregen vom Himmel die Erde verwüstet werde und nur das heilige Land in Fruchtbarkeit gekleidet sei. Man könnte hier eine doppelte Heilszeit finden: 1. das Glück Jerusalems bis zur Weltverwandlung; 2. die Zeit nach der Weltverwandlung; aber die zweite unterschiede sich dabei inhaltlich nicht von der ersten, und die ganze Schilderung leidet gleichfalls an der zwanglosen Art der Gedankenfolge, die der sibyllinischen Litteratur eigen ist.

3. Sodann ist Tob 14 5 noch einmal zu erwähnen. Dass v. 5a Einschub ist, wurde in § 4 für wahrscheinlich erkannt. Ob aber nun in dem eingeschobenen Satz, so wie er jetzt aussieht, mit Absicht eine beschränkte Dauer der messianischen Heilszeit (nämlich bis zum Ende der Welt) behauptet werden soll, bleibt fraglich. Denn wahrscheinlich ist die jetzige Wortstellung nur durch Missverständnis und Verwirrung entstanden, und die Worte ἕως πληρωθῶσι καιροὶ τοῦ αἰῶνος sind als späterer erklärender Zusatz zu μέχρι χρόνου v. 4 zu betrachten; das ergiebt den Sinn: Jerusalem und der Tempel werden wüste sein μέχρι χρόνου, bezw. nach den Begriffen des späteren Glossators, bis die Zeiten des Aeons erfüllt sind; dann wenn die Zeiten des Aeons erfüllt sind, tritt die Rückkehr aus der Gefangenschaft und der Aufbau von Jerusalem ein.

4. Im bisherigen war die Dreiteilung: Jetztzeit, Messiaszeit und Endzeit das Thema; es erübrigt die Frage, ob sich nicht noch andere Formen einer solchen Dreiteilung finden. Zunächst ist die Zerlegung der eschatologischen Ereignisse in verschiedene Wochen zu erwähnen, wie sie die Wochenapokalypse (Hen 91 93) vornimmt. Charles (im Kommentar zum Henoch) fasst die achte Periode (Sieg der Gerechten über die Feinde, ewiger Bau des Tempels) als „Periode des Schwerts", wie er es nennt, vor dem grossen Gericht in der zehnten Woche, und identisch mit der sonst bekannten messianischen Vorperiode; von der achten bis zehnten Woche geniessen die Gerechten nach Charles' Deutung ein irdisches Glück, mit der zehnten Woche selbst kommt der neue Himmel und der Schauplatz der Seligkeit wird der Himmel. Aber in dieser Wochenapokalypse ist alles verworren, wie ja auch in der zehnten Woche selbst, die im „siebten Teil" das grosse Gericht, die Welterneuerung und die Seligkeit enthält, wiederum eine Teilung in Epochen gemacht wird. So ist es kaum möglich, hier verschiedene Perioden des Heilsstandes zu unterscheiden. Möglicherweise wollen die achte und die neunte Woche in der jetzigen Anlage zeitgeschichtliche Ereignisse beschreiben. Charles nimmt die Wochenapokalypse mit dem Abschnitt c. 91—104 im Henochbuch zusammen und findet ein Einheitsband gerade darin, dass in jener Apokalypse wie in den folgenden Kapiteln eine „Periode des Schwertes" als Vorperiode angesetzt sei. Aber die Wochenapokalypse ist sicherlich ursprünglich ein selbständiges Stück. Ausserdem halte ich es nicht für richtig, in c. 94—104 eine solche Periode des Schwerts, d. h. des nationalen messianischen Königtums, vor dem allgemeinen Gericht und der Auferstehung herauszustellen. Denn das Schwertgericht der Gerechten über die Gottlosen in c. 94—102 ist sichtlich mit dem Endgericht selbst identisch, es ist nur eine Form desselben, eine unter den vielen Wendungen, die für den Gedanken des Gerichts hier gebraucht sind; der Verfasser kann sich nicht genug thun, das Gericht in allen möglichen Arten zu schildern. Charles entdeckt die „Periode des Schwerts" auch sonst und macht daraus geradezu ein eschatologisches Dogma; so fasst er auch in der Apokalypse Hen 90 die Schwertvernichtung v. 19 als Periode des Schwertes, die dem Gericht vorausgeht. Allerdings ist die verschiedene Beschreibung des Gerichtes in Hen 90 18ff. auffallend, das ist nicht zu leugnen; aber die Annahme einer besonderen Aera des Schwertes ist auch hier künstlich; jedenfalls käme der Messias und die Messiaszeit in Hen 90 deutlich erst nach dieser kriegerisch-nationalen Periode, wodurch schon an sich das Dogma von der Periode des Schwertes als Vorperiode der Seligkeit zusammenbricht; vgl. noch § 37, 1c.

5. Wie sich ferner עוֹלָם חָדָשׁ und הָעוֹלָם הַבָּא in dem Ausspruch des Eleasar v. M. über die sechs Gaben, deren Verheissung Israel empfangen hat (mechilta 50b), zueinander verhalten, ist nicht klar. Die sechs Güter sind: das Land Israel, der kommende Olam, der neue Olam, die Herrschaft des Davidhauses, Priester- und Levitentum. Nach dem Zusammenhang der Stelle sind es Güter, die Mose dem Volk vor seinem Einzug ins heilige Land in Aussicht gestellt hat. So liesse sich denken, der kommende Olam wäre die Zeit zunächst nach dem Einzug in Kanaan, die ja zuweilen als eine Art Heilszeit mit Heilsgütern erscheint, und der neue Olam wäre dann die definitive Heilszeit, die Eleasar von der Zukunft erhoffte. Dies ist jedoch, angesichts des gewöhnlichen Sprachgebrauchs von haolam habā, eine künstliche Auslegung, und es ist das beste, beide termini in eins zu nehmen, wie auch Priestertum und Levitentum sich ähnlich sind.

6. Das tausendjährige Reich als Chiliasmus und Zwischenperiode findet sich in der jüdischen Litteratur unseres Zeitalters nirgends; vita Ad. 51 (s. § 14) vergleicht die künftige Welt selbst mit dem Sabbat, enthält also nicht die Vorstellung vom Weltsabbat als Zwischenperiode. In sl.Hen 33 (s. § 9) ist möglicherweise ein tausendjähriges Schweigen der Welt zwischen dem ersten und dem zweiten Aeon eingesetzt, demnach etwas anderes als der Chiliasmus, der eine vorläufige Heilszeit sein soll.

d) Der Grund, warum die nationale Heilszeit zur Vorperiode wurde, ist ein innerlicher und ein äusserlicher. Es ist damit bewiesen, dass einerseits die nationale Hoffnung sich durch die modernen Ideen nicht hat verdrängen lassen und dass sie andererseits als eine beschränkte Hoffnung dem universellen und kosmischen Zukunftsglauben gebührend untergeordnet wurde, dass die nationaljüdischen Farben nicht auszutilgen waren, aber an Reiz verloren und gegenüber andern grossen innerlichen Fragen die Volksgüter (Weltmachtstellung u. dgl.) an Wert gesunken sind. Der äusserliche Grund ist das Bedürfnis nach Systematisierung. Esra und Baruch sammeln und verbinden Visionen, Zukunftsweissagungen, eschatologische Stücke aller Art; der Endverfasser selbst steht zu dem neuen Typus der allgemeinen Eschatologie, aber er will doch die Visionen und andere Traditionsstoffe, die den alten Typus vertreten, nicht fallen lassen. Dadurch ist er vor die Aufgabe gestellt, die beiden in einem einheitlichen Drama zusammenzubringen, und das macht er so, dass er die Messiasstücke noch zum ersten vergänglichen Aeon setzt und die ganze Messiasperiode als Vorstufe zwischen die jetzige und die neue Zeit einfügt. Ebenso finden wir die Rabbinen an der Arbeit, allerlei Anschauungen und Ueberlieferungen, die ihnen vorlagen, zu vereinigen und in ein System zu bringen (vgl. z. B. b. pesach. 68a).

Analog mit dieser Kombination von Messiaszeit und neuer Welt ist die Kombination, die wir bei Philo innerhalb der individualisierenden Anschauung beobachteten (§ 20, 3). Auch er will das alte Zukunftsbild mit dem Messias und den nationalen Gütern, wie überhaupt das ganze eschatologische System nicht aufgeben; andererseits hat er die Vorstellung von dem himmlischen κόσμος, in den das Individuum mit dem Tod gelangt. Daraus macht er zwei Stockwerke; im ersten verbringt der Mensch die selige Zeit des irdischen Heils; dann geht er in das zweite, in das ewige Leben zu Gott.

e) Es giebt also etliche Stellen in der jüdischen Eschatologie unserer Periode, die statt der Zweiteilung (Jetztzeit, Messiaszeit) die Dreiteilung haben: Jetztzeit, Messiaszeit und ewige Seligkeit, wobei der Graben zwischen der Messiaszeit und der ewigen Seligkeit gezogen ist und die erstere noch in das Gebiet des jetzigen Aeons gehört. Diese Stellen sind Esr 7 26ff., die jetzige Fassung von Esr 12 Bar 29 40 und die rabbinischen Aussagen über die beschränkte Dauer des messianischen Zeitalters, während Bar 74 in der Mitte steht. Dabei ist Esr 7 26ff. die einzige ursprüngliche Stelle, in der die Messiaszeit als Vorperiode näher geschildert und die darauffolgenden eschatologischen Akte berichtet werden; Bar 29f. in der jetzigen Bearbeitung reiht sich ihr an die

Seite. — Man sieht, die Ansicht von der messianischen Vorperiode taucht in der behandelten Litteratur nur spärlich auf; weitaus die meisten nationalen Heilsschilderungen des späteren Judentums sind als letztes Wort Gottes gedacht, so das Weltreich Israels in Dan 7, aber auch die Messiaszeit in Ps Sal 17, das messianische Heil Israels in Hen 90, wo der Messias nach dem Endgericht über die Satane und nach der Ankunft des neuen Jerusalem geboren wird; ausserdem die Zukunftsbilder von Tob 13f. Esr 13 Sib III u. V (t.Juda 22 ass.Mos 10 Abr 29—31), rabbinische Stellen und die ursprüngliche Gestalt von Esr 12 Bar 29 40 53ff. Man sieht weiter, die Ansicht von der messianischen Vorperiode taucht in der behandelten Litteratur erst spät auf, und umgekehrt bleibt noch in sehr jungen Eschatologien das nationale Zukunftsbild als Abschluss (Abr 31). In der Hauptsache also gehen durch unsere ganze Periode hindurch die zwei verschiedenen Typen der jüdischen Eschatologie selbständig nebeneinander her, ohne dass der eine den andern überbieten könnte; im einzelnen aber finden, wie gesagt, überall Mischbildungen statt, von denen die auffallendste die in Esr 6 7ff. 55 7 10f. ist, wo die nationale Eschatologie über die fortgeschrittene Anschauung übergeordnet wird. Diese Mischbildungen machen es unmöglich, die beiden Typen reinlich auseinanderzuhalten und sie in der Darstellung völlig zu trennen.

Bousset (S. 230ff.) bespricht die Lehre von der Einteilung der Welt in Perioden unter der Rubrik „Dieser und jener Aeon“ und setzt das Dogma von den Wehen und vom Satansreich mit der Vorstellung von der neuen Welt in Zusammenhang. Dass der Dämonenglaube das Bedürfnis nach einer ganz neuen Welt gefördert hat, und dass durch die Lehre vom zweiten Aeon die Jetztzeit um so mehr als geschlossenes, in Perioden teilbares Ganzes erschien, und dass das Dogma von den Wehen in das vom Weltuntergang einmündet, ist nicht zu leugnen; aber die drei genannten Stücke sind der Zeit und der Idee nach älter als die schroffe Gegenüberstellung der zwei Welten. Es giebt eben genauer besehen nicht bloss zwei eschatologische Ideenkreise (die messianische Hoffnung“ und die „Apokalyptik“), sondern in der Mitte sind allerlei Klammern.

§ 22. Volk und Mensch.

1. Es handelt sich im folgenden Paragraphen um das Subjekt der eschatologischen Hoffnung. Dies ist zunächst das Volk Israel als nationale Gesamtheit; ihm soll die Zukunft Herrschaft und Frieden bringen. Merkwürdig, das jüdische Sonderbewusstsein hat sich in der Religion Israels, auch in ihren modernsten Trägern, nie völlig verloren; die partikularistische Anschauung und die exklusive Stimmung erben sich fort von Jahrhundert zu Jahrhundert oder brechen beim geringsten Anlass wieder hervor, ob sie sich nun im Hass gegen den Bedrücker oder in der hochmütigen Ueberlegenheit über den Goi erweisen. Auch die Diaspora, bis zum gebildeten alexandrinischen Judentum, macht keine Ausnahme. Nicht ohne Grund heisst der Anhänger der jüdischen Religion eben „Jude“, d. h. er gehört zur jüdischen Religion, indem er zugleich ein Sohn der jüdischen Nation ist. Dementsprechend bleibt auch in sogut wie allen jüdischen Eschatologien der Hoffnung des Volkes ein Raum gewahrt oder behält das fromme Subjekt den jüdischen Gesichtszug.

2. In vielen Abschnitten der eschatologischen Litteratur jener Zeit aber ist nicht das Volk das Subjekt der Eschatologie, sondern die fromme Gemeinde innerhalb des Volkes. Eine besondere eschatologische Hoffnung dieser frommen Gemeinde erwächst da, wo die fromme Gemeinde unter dem

Druck der gottlosen Gemeindegenossen leidet; beide Teile stehen sich vielfach als scharfgesonderte Parteien gegenüber. Der Gegensatz ist kein nationaler, wenn auch die gottlose Partei mitunter in Zusammenhang mit den auswärtigen, heidnischen Feinden gebracht wird, er ist auch kein überwiegend ethischer, sondern es ist ein innerpolitischer, zuweilen sozialer Gegensatz auf dem religiösen Hintergrund. Das wesentlichste Stück der eschatologischen Hoffnung ist dann das Gericht über die gottlose Partei, die Befreiung der frommen Gemeinde, die Belohnung der Frommen für ihr Ausharren und für ihr Leiden. Die Stimmung dieser eschatologischen Stücke ist mitunter recht exklusiv und rachsüchtig, das Selbstbewusstsein pharisäisch, und das Heilsverlangen kann in solchen Abschnitten noch sinnlicher und trotziger sein als in der Eschatologie des Volkes. Hie und da mischt sich in die nationale Eschatologie der innerjüdische Gegensatz, wie in Hen 90 und wohl auch in Dan 11f. Die ausführlichste und bedeutendste Eschatologie der frommen Gemeinde geben die Bilderreden Henochs, die bezeichnendste steht in Hen 94—102, besonders dadurch bezeichnend, dass hier alles Interesse für die Zukunft des Volkes und der Völkerwelt von der Leidenschaft der frommen Partei aufgezehrt ist.

3. Neben die jüdische Nation und über die innerjüdische fromme Gemeinde tritt in unserer Periode die jüdische Kirche. Das Judentum, durch äusserliche und innerliche Bande in der Heimat und in der Diaspora zu einem Leibe zusammengehalten, wird eine geistige Weltmacht wie die griechische Kunst und die Philosophie. Ihre Interessen und Hoffnungen sind andere als die der politischen Körperschaft. Die jüdische Kirche ist Missionskirche, sie strebt nach einer geistigen Herrschaft über die Welt. Thatsächlich war in jener Zeit der jüdische Samen tief in den Boden der alten Welt eingedrungen.

Jedes Land ist von israelitischem Volk erfüllt, bezeugt Sib III 271; Josephus berichtet (A XIV 115f.) als Aeusserung des Strabo: man kann nicht leicht einen Ort finden, der dieses Volk nicht beherbergt, und es ist dahin gekommen, dass viele Städte nach den althergebrachten Sitten der Juden leben. Keine Stadt giebt es, rühmt Josephus (Ap II 39), in der nicht der Sabbat, die Feste und die Speisegesetze der Israeliten beobachtet würden; und nach B V 402 haben die Römer dem Judengesetz zulieb viele ihrer eigenen Sitten aufgegeben; vgl. auch Philo vita Moys. M II 137f.: unser Gesetz unterwirft alle Menschen, Barbaren, Hellenen, Festland und Inselbewohner; wer verehrt wohl nicht den siebten Tag, wer bewundert und übt nicht das sog. Fasten? So treffen wir auch in der Judenschaft eifrige Missionare (vgl. Mt 23 15, auch sl.Hen 48 6 33 8f. 36 1); dabei war die jüdische Kirche nicht wählerisch in ihren Mitteln: die sibyllinische Litteratur streitet in heidnischer Waffenrüstung gegen den Götzendienst für den Monotheismus, gegen heidnische Sittenlosigkeit für das jüdische Gesetz; ähnlich die Machwerke, die unter der Maske griechischer Autoren jüdische Propaganda trieben.

Zur jüdischen Kirche nun gehören nicht die eingeschriebenen Bürger des politischen Verbandes, sondern die Frommen, die Gerechten; mancher Jude stand ausser der Kirche, mancher Heide hatte einen Platz in ihr. Und in der Fremde, in der Mission berührten sich Juden und Heiden. Man lernte daher allmählich, sowohl durch den innerjüdischen Parteistreit als noch mehr durch die Arbeit draussen, dass der Gegensatz Gottesvolk und Heidenwelt ungenau und ungerecht sei; im Gottesvolk war ein Stück Heidenwelt, in der Heidenwelt ein Stück Gottesvolk; und wie die Gottlosigkeit der gottlosen Juden vielfach darin bestand, dass sie religiös und politisch mit der Heidenschaft gingen und fühlten, so fand man andererseits unter den Heiden viel Freundschaft für den Einen Gott und das Eine Gesetz. Dadurch gewöhnte man sich zugleich den

Glauben ab, dass die Zugehörigkeit zu einem Volke oder zu einer Partei gerecht mache. So entsteht der allgemeine, übernationale, religiöse und ethische Gegensatz der Gerechten und der Gottlosen, Subjekt der eschatologischen Hoffnung werden die gerechten Menschen ohne Rücksicht auf die Nation und auf die Partei; das Ziel der Zukunftshoffnung ist die Aufrichtung der Gottesherrschaft auf Erden, nicht Israels Weltherrschaft, der Wunsch ist, dass das Heil zu den Gerechten komme, nicht dass es zu dem Judenvolk komme. Freilich ist nicht immer zu entscheiden, wer mit dem Wörtlein „die Gerechten" gemeint sein soll, ob das Volk Israel oder die fromme Gemeinde innerhalb Israels oder die Frommen Israels oder die Frommen ganz im allgemeinen (vgl. § 43, 6a). Diese Vieldeutigkeit des Ausdrucks erschwert zuweilen das klare Verständnis der betreffenden Situation; dazu kommt, dass die Frommen auch da, wo sie nicht zu einer Partei zusammengeschlossen erscheinen, doch vielfach als die Gedrückten gelten, als die, die es in dieser Welt schlecht haben, während die Gottlosen herrlich und in Freuden leben; fromm und arm ist fast ein und dasselbe.

4. a) Manche Eschatologiker gehen so weit, zu sagen, dass die „Menschen" ganz allgemein in den Besitz der seligen Güter gelangen. Dies hängt mit der Individualisierung und Vermenschlichung der ganzen Eschatologie (§ 21) zusammen. Den weitblickenden und gebildeten Beobachter interessiert der Mensch, sowohl der Mensch am Juden als der Mensch, wie er überall ist. Die nüchterne Ethik insbesondere enthielt von jeher Lebensregeln, die für den Menschen unter allen Verhältnissen ihre Geltung hatten. Schon das A. T., die Spruchweisheit, Hiob u. a. beschäftigen sich mit dem täglichen Leben und mit den allgemeinen Fragen des Erdensohnes; weitherzige Worte sind sodann in den Sprüchen der Väter (pirke abot) überliefert, Worte, die den Menschen treffen, nicht den Juden, und die zeigen, dass mitunter an die Stelle Israels der Mensch getreten ist. Die Menschen sind das Ebenbild Gottes, sagt Akiba in III 14; weise ist, wer von allen Menschen lernt, ehrwürdig, wer die Menschen ehrt (Ben Soma IV 1); an wem die Menschen Wohlgefallen haben, an dem hat auch Gott Wohlgefallen (Chanina b. Dosa III 10 a); Hillel mahnt zur Liebe gegen die Geschöpfe (= Menschen אהב אֶת־הַבְּרִיּוֹת I 12). Der Verfasser der Jubiläen will, dass jeder Mensch, der den Sabbat hält, heilig und gesegnet sein werde in allen Tagen „wie wir" (d. h. wie die Juden), vgl. noch sifra 85d zu Lev 18 5. Allerdings öffnet sich das Herz des strengeren Juden dem Menschen nur, soweit er das Gute erstrebt und das Gesetz sucht (abot I 12), den Ungläubigen hält er schroff von sich fern; aber wenn es auch das Gesetz ist, so ist es doch ein Band für die Vielen, Juden und Nichtjuden. Weiter geben die Testamente der Patriarchen und in besonderem Mass das slavische Henochbuch eine überjüdische, allgemeinmenschliche Ethik. Ausserdem werden Behauptungen, die von einer strengjüdischen Gesinnung zeugen, auch auf das Allgemeine übertragen; man stelle z. B. die Aussagen gegenüber: „die Welt ist um Israels willen geschaffen" ass.Mos 1 12 Bar 14 19 Esr 6 55 59 7 11 und: „die Welt ist um des Menschen willen geschaffen" Bar 14 18 Esr 8 44. Es tauchen Probleme auf, die den Menschen angehen, nicht das Volk oder irgend ein Volk: woher kommt den Erdenbewohnern die Sünde, woher Not und Tod? giebt es einen freien Willen? warum geht Gott mit dem Menschen so streng ins Gericht?

wie kann man selig werden? warum ist die Welt so voll Trauer und Bosheit? Man glaubt, dass das All von Dämonen erfüllt sei, und die Sünde und das Uebel, die aus ihnen kommen, beherrschen den Menschen, nicht die Nation. Insbesondere sind es die Apokalypsen des Esra und des Baruch, die sich in einzelnen Partien mit den menschlichen Fragen beschäftigen, und die Henochapokalypse interessiert sich mehr für die Astronomie, Geographie, Dämonologie als für die Politik der Judenschaft.

b) So erhält der Mensch auch das Bürgerrecht in der Eschatologie. Das Heil kommt zu den Menschen, nicht zu den Juden, über die Menschheit, nicht über die Insassen des heiligen Landes allein; oder: der Endakt ist für alle Menschen das Gleiche, eine richterliche Untersuchung und Entscheidung. Heilsaussagen, die im A. T. für das Ganze gelten, werden von der rabbinischen Exegese ins Allgemeinmenschliche gewendet; als Beispiel dafür diene tanchuma, Abschn. schofetim § 7, wo der Ausspruch Jes 56 1 (wahret das Recht und übet Gerechtigkeit, denn nahe ist mein Heil, dass es kommt), eine Ermahnung an das Volk, ins tägliche Leben des einzelnen übersetzt wird („wer gewissenhaft nach Wahrheit das Urteil fällt, verdient sich den Lohn der kommenden Welt"). Aehnlich ist in Esra und Baruch (entsprechend der fingierten Situation der fingierten Verfasser) zuweilen das Volk angeredet, aber unversehens der Mensch dem Volk unterschoben; so wird z. B. in Esr 14 27—35 eine eschatologisch begründete Ermahnung an das Volk in die allgemeinmenschliche Form ausgeweitet. Insbesondere aber ist bemerkenswert, dass auch für die grossen, schweren Fragen des menschlichen Lebens, für das Elend der Menschenwelt die eschatologische Hilfe weiter ersehnt wird: die Zukunft soll dem Erdenjammer der Menschheit, all dem Krieg, all der Sünde, den Dämonen und Bösewichtern, den Unebenheiten der gesellschaftlichen Ordnung ein Ende machen. „Friede auf Erden den Menschen des Wohlgefallens." Ein schönes Beispiel für die Eschatologie des Menschen giebt Hen 10; ausserdem sind es vor allem die Sibyllinen (z. B. III 367 ff. 767 ff.), die dem Menschen das Heil verkünden, wie denn überhaupt Die in der Diaspora sicherlich noch mehr von der Gleichheit und Brüderlichkeit der Erdenbewohner durchdrungen waren als die Rabbinen in Palästina. Endlich möge man noch beachten, wie das Messiasbild in Ps Sal 17 und auch in Hen 90 ins Menschliche veredelt ist und wie sonst vielfach die rein menschlichen Güter in der Beschreibung der Heilszeit herausgehoben werden.

§ 23. Das Weltreich und das Reich der Welt.

In diesem Paragraphen handelt es sich um die Objekte des Endaktes. Die Zukunft soll allem ein Ende machen, was Gott und Israel im Wege steht. Bei der Wandlung, die in der eschatologischen Anschauung vor sich ging, ist es nun begreiflich, dass unsere Schriften sehr verschiedenartige Gegner, allerlei Gerichtsobjekte, aufführen. In der nationalen Eschatologie sind der naturgemässe Feind die Völker, speziell das Weltreich; in der allgemeinen und erweiterten Eschatologie sind die Gerichtsobjekte die bösen Menschen, die bösen Gewalten und das Reich des Bösen, das Reich der Welt.

1. Die feindliche Weltmacht.

a) In der ersten Zeit unserer Periode seufzt Israel unter dem syrischen Reich (Daniel; in den Sibyllinen „Hellas" genannt), in späterer Zeit unter

Rom. Von der feindlichen Weltmacht reden die Apokalypsen Daniel und Henoch (89 f.), Esra und Baruch, die Sibyllinen III und V, das apokryphe Buch Baruch; besonders sind auch die rabbinischen Schriften voll des Gegensatzes gegen die römische Regierung. Rom erscheint hier unter dem Geheimnamen Esau, vgl. sifre 79 b zu Dt 11 13 b. pesach. 5 a (der Same Esaus); Akiba deutet Gen 27 22 auf Rom: die Stimme Jakobs schreit ob dessen, was die Hände Esaus (= Roms) an Gewaltthaten verübt haben, j. taanit 68 d, vgl. beresch. r. 27 22. Wahrscheinlich ist auch in den Jubiläen mit Esau auf das heidnische Rom angespielt, z. B. 35 14 36 9 f. (s. § 6, 8). In der Gleichnissprache von Hen 89 12 wird Esau als ein schwarzes Wildschwein dargestellt; dies erinnert an die spätere boshafte Gleichsetzung von Fremdherrschaft und Schwein (חֲזִיר, d. h. „zurückgebend", weil die Weltmacht ihre Herrschaft zurückgeben muss, nach Meir in kohel r. 1 9). Andere Titel, die dem Weltreich beigelegt werden, sind: מֶמְשֶׁלֶת זָדוֹן musaph; מַלְכוּת זָדוֹן schmone 12; מַלְכוּת הָעַלִּיזָה musaph und mechilta 30 b zu Ex 14 21; מלכות חייבת b. pesach. 54 b mechilta 51 a 71 a.

b) Auch diese letzten Namen zeigen, dass die Eschatologie des späteren Judentums, selbst wo sich Israel und die Weltmacht gegenüberstehen, über den rein nationalen Gegensatz hinausgeschritten ist; es ist eine „heidnische" Weltmacht. Sie ist ja die Feindin Gottes; und zwar nicht bloss, weil Israel und Gott so eng zusammengehören, sondern vor allem, weil sie selbst nach ihrem Wesen böse ist, gottlos und satanisch. Wie Israel das Reich Gottes ist, so ist das heidnische Reich der Sitz des Bösen. Je mehr der jetzige Aeon dem Ende zugeht, desto mehr steigert sich seine Macht und Schrecklichkeit zum Unheil für Israel und alle Guten, desto mehr steigert sich seine Sünde und Gottfeindlichkeit: das vierte und letzte Tier in Daniel (das syrische Weltreich) ist fürchterlich, schrecklich und ausserordentlich stark, hat gewaltige eiserne Zähne und frisst und zermalmt alles 7 7; ebenso ist das Weltreich in Esr 12 13 furchtbarer als alle vor ihm, und in Bar 39 5 hören wir vom vierten und letzten Weltreich die Klage, dass es sich höher erhebe als die Zedern des Libanon. So erlebt die feindliche Macht am Ende ihre Blütezeit, aber es ist die Blüte des Giftes; die Bosheit steigt ins Unglaubliche. Im vierten Weltreich ist aller Frevel zusammengefasst: die Greuel des Antiochus decken alles zu, was je dagewesen ist Dan 8 10 24 ff. 9 26 11 36 ff.; der Adler in Esr 11 38 ff. beherrscht die Erde mit grossem Schrecken, mit schwerer Drangsal, Trug und Frevel; der grosse Wald, das letzte Weltreich in Bar 36 ff., ist der Schlupfwinkel der Bosheit, alle mit Frevelthat Befleckten finden dort ihre Zuflucht und die Wahrheit darf sich nicht blicken lassen 36 7 39 5 f., vgl. Esr 5 1; die letzten Hirten in Hen 89 f. sind die ärgsten 90 17.

c) Die gottfeindliche Weltmacht verkörpert sich in einer Person. Antiochus Epiphanes, der römische Kaiser sind eine Art irdischer Satane, die den Inbegriff der Macht und der Bosheit vor dem Ende in sich darstellen. Antiochus ist der Gipfel der Gottwidrigkeit; seiner Wut ist Israel zu klein, dieses dämonische Ungeheuer kämpft wider den Himmel: er thut gross gegen Gott und redet unglaubliche Lästerungen wider den Höchsten Dan 7 25, er zerstört den Kultus und das Heiligtum des höchsten Gottes 8 11, ja er setzt alle Götter ab (vgl. 8 10) und verehrt einen eigenen Gott, den grausen Gott der Bollwerke 11 36 ff. Aehnlich ist in der Waldvision Bar 36 ff. die Zeder, ein letzter

Regent, geschildert: unter ihm wurde das Böse stehend und alle Zeit hindurch ausgeführt, das Gute nie; alle Völker hat er durch Bosheit an sich gebracht. — Diese Gestalten sind aus der Geschichte genommen, aber mysteriös ins Uebernatürliche und Uebergeschichtliche gesteigert. So fängt der „König des Nordens“ (Dan 11 40ff.) an, vom geschichtlichen Boden ins Unheimliche hinaufzuwachsen. Auch ass.Mos 8 ist vermutlich eine eschatologische Zeichnung auf geschichtlichem Untergrund, die Züge des greulichen Königs sind in erster Linie von Antiochus entlehnt. Weiter reden noch Sib V 101ff. (363ff.?) von dem bösen Feind Israels am Ende.

1. Ob der den Erdenbewohnern unerwartete Regent, der in Esr 5 6 unter anderen Zeichen des Endes aufgeführt ist, der letzte satanische König sein soll oder der verschwundene Nero oder wer sonst, ist nicht klar. — Vom verschwundenen und wiederkehrenden Nero kann man in einigen Sibyllinenstellen lesen. Das grässliche Kriegsfeuer, das er anzündet, frisst aber nicht das Volk Gottes, sondern die Welt Sib IV 138 V 214—227. Nach V 33f. nimmt er sich als Raub, Gott gleich zu sein, wird aber von Gott eines andern belehrt. Auch V 261 ff. schildern wohl den letzten Weltkrieg durch Nero, wobei nicht deutlich ist, ob das Gottesvolk auch davon betroffen wird. Nero hat sich dann besonders in die christliche Eschatologie eingebürgert.

2. Der „Antichrist“. Die in Abschnitt c) genannte politische Figur des Endtyrannen ist zu unterscheiden vom falschen Messias und von der ethischen Figur des vollendeten Bösewichtes (παράνομος). Die Vorstellung vom falschen Messias ist vor allem in der christlichen Litteratur ausgebildet, wo er das Zerrbild des wiederkommenden Christus ist. Ob die ethische Vorstellung vom vollendeten Bösewicht, vom „Menschen des Abfalls“, als menschlichem Gegentypus des Satans (vgl. II Thess 2 3 Justin. dialog. c. Tryphone 110 32) in der jüdischen Litteratur unserer Periode vorkommt, ist fraglich; dass am Ende der Welt der „Abfall“ geschieht, ist ein jüdischer Glaubensartikel, aber der Mensch des Abfalls, als persönliche Verkörperung dieses letzten Abfalls, ist nicht sicher nachzuweisen. Betreffend Sib III 63ff. ist § 17, 3a die Ansicht ausgesprochen, dass das Stück ursprünglich jüdisch war, wobei βελιαρ den Satan vorstellte; dass es dann christlich überarbeitet wurde, wodurch möglicherweise βελιαρ sich in den menschlichen Antichrist verwandelte. In der Johannesapokalypse sind der Endtyrann und der „Lügenprophet“ zusammengestellt, ein Beispiel dafür, wie in dieser Apokalypse Jüdisches und Christliches aufeinandergeschichtet liegt.

d) Gern wird diese heidnische Weltmacht in bildliche Bezeichnungen verhüllt. Rom heisst Esau (Edom), vielleicht auch Babel (vgl. Sib V 159f.). Gog und Magog dagegen ist Geheimname für die eschatologische Grösse der vereinigt gegen Jerusalem ziehenden feindlichen Welt. In Daniel sind die verschiedenen Weltreiche der Geschichte als Tiere geschaut; Esr 11f. malt das Weltreich als Adler, Häupter und Flügel des Adlers u. s. w. versinnbildlichen die geschichtlichen Schritte des Weltreichs; der Adler ist auch in ass.Mos 10 9 und Sib III 611 erwähnt. In Dan 7 3 steigen die Tiere aus dem Meer herauf. Auf diesen Zusammenhang der feindlichen Macht mit dem Meer führt auch das Bild des Drachen, dessen Deutung im übrigen unsicher ist. Nach t.Ass 7 wird der Höchste die Erde heimsuchen und das Haupt des Drachen auf dem Wasser zermalmend, Israel erretten; in Ps Sal 2 25 ist von dem gotteslästerlichen Prahlen des Pompejus als von dem Uebermut des Drachen geredet. Möglicherweise steht das Bild in Verbindung mit dem alten Schöpfungsmythus, der den uranfänglichen Kampf zwischen Gott und dem Chaosdrachen, dem Meerungeheuer, erzählte; die spätere Apokalyptik will dann die satanische Bosheit dadurch anschaulich machen.

Zum Livjatan vgl. § 46, 3c. Nach Esth. add. 1 5f. sieht Mordechai im Gesicht zwei Drachen plötzlich hervorbrechen und sich gegenseitig bekämpfen; durch ihr Getöse werden alle Völker zum Kampf gegen Israel gereizt. In der Deutung des Traumes 6 4 sind die beiden Drachen recht epigonenhaft auf Haman und Mordechai bezogen. — Ausser dem Drachen erscheint auch die Schlange; Nero ist Sib V 29 δεινὸς ὄφις genannt. Andere Stellen zeigen den Zusammenhang dieser Untiere mit der Hölle: so heisst Satan in Abr 31 der grosse Höllen-

wurm; griech. Bar 4 nennt die Hadesschlange, die die Leiber der Gottlosen frisst; nach sl.Hen 42 1 sehen die Wächter des Hades wie grosse Schlangen aus. Ganz dunkel ist der Ausdruck „Sohn der Schlange“ Hen 69 12.

2. Die Völker, die Heiden.

Das Wort „Völker“ wird in unserer Periode mannigfaltig verstanden, und wir hören daher in den Schriften des späteren Judentums sehr verschiedene Aeusserungen über die ausserhalb Israels liegende Menschenwelt. Die Völker sind nämlich: 1. die Feinde Israels (nationaler Begriff). 2. Sie sind gottlos (nationalethischer Begriff); dieses Prädikat wird in nationalem Zusammenhang gebraucht, d. h. so, dass die Völker dabei als politische Grössen und als kriegerische Gegner Israels gedacht sind, gottlos sind sie dann a) einfach deswegen, weil sie das Gesetz nicht haben; b) weil sie gesetzlos, sittenlos, gottlos leben und nicht bloss Israel, sondern auch Gott befeinden (vgl. schon Ps 2); c) weil sie Israel, das Volk Gottes und den Hüter der wahren Religion und Sitte, hassen und misshandeln; d) weil sie die Macht haben, ohne sie zu verdienen, was den Eindruck ihrer Unwürdigkeit verschärft. Belege für diese Bezeichnung der Völker als gottlos in nationalem Zusammenhang geben: Ps Sal 17, wo beständig die Ausdrücke ἔθνη und ἁμάρτωλοι wechseln und die ἔθνη als παράνομα bezeichnet sind 17 24; Jub 23 23f. 24 28 (die „sündigen Völker“), Esr 4 28 (parallel: gentes und tribus impiae), Bar 82 3ff., wo gerade der Widerspruch zwischen ihrem Wesen und ihrer augenblicklichen Macht betont wird; Weish 16 19 (Aegypten „das ungerechte Land“) Sib V 255 (die Bösen = die Völker); Abr 31, wo gesagt ist, dass die Völker nicht bloss Israel geschmäht, sondern auch Gott mit Spott bedeckt haben; nach Weish 6 4 regieren die Könige der Welt gottlos. 3. Die Völker stehen unter Dämonen, wie schon das A. T. lehrt; diese Dämonen sind selbst gottfeindlich, sie sind die Schutzpatrone der Völker, so dass der Kampf nicht bloss zwischen Israel und den Nationen, sondern zugleich zwischen überirdischen Mächten spielt. So streitet in Dan 10 der Engel Gottes zusammen mit dem Schutzengel Israels wider die Schutzengel der feindlichen Mächte; die Vernichtung der Feinde nimmt dabei immer mehr den Charakter des Wunders an, ein Bekenntnis der Schwäche Israels gegenüber den Gegnern. Die gleiche Anschauung liegt wohl der Schilderung in Hen 89f. zu Grunde, wonach die Israeliten der Reihe nach unter die Herrschaft der siebzig Hirten zu stehen kommen, d. h. unter die Fremdherrschaft der dämonischen Fürsten der siebzig Völker. 4. Aus den Völkern werden dann die „Heiden“ (religiös-ethischer, universell-individueller Begriff). Hierbei ist die Schranke der nationalen Betrachtung in doppelter Hinsicht durchbrochen: die Heiden sind eine Gesamtheit, die gesamte Völkerwelt ist die Heidenschaft, die der Judenschaft (der Kirche) gegenübersteht; sie ist Heidenschaft, weil sie noch nicht die wahre Religion hat. Andererseits ist die Völkerwelt dabei vorgestellt als zusammengesetzt aus einzelnen Menschen, nicht aus Nationen; geographische Lage, nationale Einheit, politische Stellung der Völker zu Israel kommen, wenigstens in der konsequenten Auffassung, nicht in Frage. Bezeichnenderweise hat aber die Sprache des Judentums kein besonderes Wort für „Heiden“, sondern übernimmt für diesen Begriff den Ausdruck Völker, Völker der Welt. Vorzugsweise benützt die rabbinische Theologie diesen Ausdruck in dem genannten Sinn; er kommt aber auch in Stellen

wie Esr 7 37 vor, ganz wie das N. T. ἔθνη für „Heiden“ verwendet (I Kor 1 23: der gekreuzigte Christus den Juden ein Aergernis, den ἔθνη eine Thorheit). Ausser diesem Sammelnamen „Völker der Welt“ = Heiden begegnet uns dann noch das Wort „Goi“ = Heide. Mit dem Gesagten hängt zusammen, dass als Strafe der „Völker“ auch die Verdammnis erscheint, was eigentlich eine Strafe der Individuen ist. Ferner wird mitunter innerhalb der Völkerwelt ein Unterschied erlebt und gemacht: man unterscheidet die israelfeindliche, israelknechtende Weltmacht und die andern Völker, mit denen Israel in keiner politischen Berührung steht; zwischen Israel und dem bösen Weltreich bleibt der scharfe nationale Gegensatz, auch wo man längst über die nationale Gesamtanschauung hinausgewachsen ist und die Völker mit dem religiösen und sittlichen Messer in Individuen zu zerlegen gelernt hat. Bemerkenswert ist endlich die Unterscheidung, die Esr 3 36 im ausserisraelitischen, also heidnischen Gebiet zwischen einzelnen Menschen und dem Völkerganzen macht; es heisst dort: einzelne Menschen zwar findet man, die Gottes Geboten gedient haben, aber ein ganzes Volk (wie Israel) nicht.

Die Stimmung gegen Völkerwelt und Heidenschaft ist in unserer Periode sehr verschieden, je nach der Zeit, der äusseren Lage und auch dem Geist der Schriftsteller, die wir hören. In der Hauptsache richtet sich die Stimmung nach dem äusseren Los des Judenvolkes und im allgemeinen überwiegt die feindliche, exklusive Haltung. Immer wird ein Unterschied zwischen hervorragenden Führern des Volks und dem Empfinden der Masse gewesen sein; auch die Rabbinen zeigen bemerkenswerte Verschiedenheit in der Gesinnung: Hillel, Jochanan b. Sakkai, Josua b. Chananja, Chananja, der Vorsteher der Priester, vertreten die gemässigtere Richtung, Elieser b. Hyrkanos und Akiba die heissblütigere. Vgl. endlich die Antworten auf die Frage, ob die Heiden am Heil teilnehmen dürfen § 43, 7.

1. Die feindseligen Stimmen: Israel gegenüber stehen die Völker der Welt, siebenzig an der Zahl. Israel ist Gottes Volk, die Völker sind den Engeln und Mächten unterworfen Jub 15 31 hebr t.Naft 8 f; sie haben keinen Teil an Gott, der nur Israels Freund ist, wie Israel der Freund Gottes ist mechilta zu Ex 15 2. Die Völker sind die Kinder des Verderbens (gegenüber Israel als den Kindern des Bundes) Jub 15 26; sie sind die Mischvölker, die sich untereinander vermengt haben Ps Sal 17 15 Weish 10 5 Jub 20 13 Bar 42 4. Sie sind nach Gottes Urteil gleich nichts, dem Speichel vergleichbar, ihr Ueberschwang (habundantia) ist dem Tropfen an dem Eimer gleich Esr 6 56 Bar 82 3 ff. vgl. b. jebamot 60 b 61 a und baba m. 114 b. Der Sinn eines jeden Goi ist auf Götzendienst gerichtet, sagt Elieser (b. Hyrkanos?) in j. beza 60 a; aus dem Götzendienst aber kommt alle Schlechtigkeit hervor Weish 14 27 vgl. 10 5. Die Sibyllinen wissen immer neu davon zu reden, dass die Völker den grössten Lastern ergeben seien; der Aristeasbrief unterscheidet die Juden und die Uebrigen, jene sind die Gottesmenschen, diese sind Materialisten, Menschen der Speise, des Trankes und der Kleidung v. 140. Das Gesetz ist den Völkern zwar angeboten worden, aber sie haben es nicht angenommen mechilta 67 a pesikta r. XXI, vgl. mechilta 62 a Philo de septennario M II 295 b. sebach. 116 a (Eleasar v. M.) sota 35 b; Bar 48 40 scheint zu lehren, dass die Erdenbewohner wegen ihres Hochmuts das Gesetz nicht annahmen, und auch die Stellen Es 3 33 5 29 7 37 setzen eine Bekanntschaft der Völker mit den sponsiones und testamenta Gottes voraus. Es giebt, sagen einzelne Rabbinen sogar, für die Völker der Welt keine Sühne, während diese umgekehrt das Sühnegeld für Israel sind (Ismael in mechilta 87 ab zu Ex 21 30). Die feindselige Stimmung geht soweit, zu behaupten, jede Wohlthätigkeit der Völker sei Sünde b. baba b. 10 b (in einem Disput verschiedener Rabbinen über die Auslegung von Prov. 14 34).

2. Die freundlicheren Stimmen fehlen indessen nicht. Weitherzige Rabbinen tragen dem Heiden die Bruderschaft an. Man anerkennt das Gute an denen, die nicht von Geburt zur jüdischen Kirche gehören: Auch die Völker haben ein Sühnopfer, nämlich die Wohlthätigkeit, sagt Jochanan b. Sakkai in b. baba b. 10 b; auch die guten Werke der Heiden erhalten ihren Lohn, meint Jose der Galiläer in sifra 85 c zu Lv 18 3, vgl. Jub 2 28. Noch weiter geht dann Meir in sanh. 59 a b. aboda s. 3 a, vgl. sifra 85 d zu Lev 18 5 (wenn sich ein Goi mit der Tora beschäftige, sei er einem Hohenpriester gleich zu achten, denn es heisse in Lv 18 5 אדם, um die Gojim einzuschliessen; umgekehrt sagt Jochanan um 250 in b. sanh. 59 a, ein Goi, der sich mit der Tora beschäftige, sei des Todes schuldig). Israel fühlt sich nicht als Feind der Völker, vgl. b. schebuot 35 b: Feinde Israels giebt es, aber Feinde der Völker der Welt giebt es nicht. Wir hören ferner Ermahnungen zur Wohlthätigkeit gegen die

Heiden um des Friedens willen b. gittin 61 a; auch die heidnische (römische) Obrigkeit soll respektiert werden, denn sie ist von Gott verordnet (Jose b. Qosma in b. aboda s. 18 a); ja, man soll für sie beten, denn sie sichere die Ordnung unter den Menschen (Chananja, Vorsteher der Priester in abot III 2 b. aboda s. 4 a, vgl. b. berach. 58 a. — In der alexandrinischen Litteratur stossen wir dann auf den Gedanken, dass die Israeliten die Mittler zwischen Gott und den Völkern seien: durch sie wurde der Welt das unvergängliche Licht des Gesetzes gegeben Weish 18 4, sie sind Priester und Propheten des Menschengeschlechtes Philo de Abrah. MII 15 (vgl. in eschatologischer Form Sib III 781 f. 582); sie sind von Gott unter allen Nationen allein dazu bestimmt, Priesterdienste zu thun, und haben die Aufgabe, für das ganze Menschengeschlecht fortwährend zu beten Philo de vita Moys. M II 104; die jüdischen Opfer gelten eigentlich für die ganze Menschheit Philo de victimis M II 238 u. s. w. Auch nach der Ansicht der Rabbinen wird im israelitischen Kult für die Völker geopfert; so sagt Elieser in b. sukka 55 b (vgl. tanchuma, Abschnitt Pinehas § 14), die siebzig Farren, die an den sieben Tagen des Laubhüttenfestes dargebracht werden, seien für die siebzig Völker, der Farren am achten Tag für Israel. Man sieht daraus, wie sich die jüdische Kirche als das Herz des Weltkörpers betrachtete.

3. Die einheimischen Bösen.

Judenvolk und Völkerwelt, jüdische Kirche und Heidentum sind das Widerspiel. Ein ethischer und politischer Gegensatz trennt ferner das fromme Israel von den Gottlosen innerhalb der Gemeinde. Vielfach sind diese dargestellt als eine zusammenhängende Gruppe, als die mächtige, herrschende Partei gegenüber dem Häuflein der Frommen. Ihre Feindschaft richtet sich, wie die der heidnischen Mächte, nicht bloss gegen die Menschen, sondern vor allem auch gegen Gott. Sie werden als Abgefallene bezeichnet, als solche, die sich zu den Sündern (den Heiden) gesellten; als Leugner Gottes und der künftigen Vergeltung sind sie der Gegensatz der Gläubigen. Gleich Daniel unterscheidet Treue und Abtrünnige; Hen 90 erzählt von verblendeten Schafen, d. h. solchen Israeliten, die, vermutlich in den Makkabäerkämpfen, es mit dem Ausland hielten, vgl. Hen 93 9 f. Geschlossene Gruppen solcher einheimischen Gegner fanden wir in HenB § 3, 6 c und in Hen 94—102 § 3, 5 c. Weiter enthält die assumptio M. (7 3 ff.) eine plastische Schilderung einheimischer Gottlosen, die in den letzten Zeiten über die frommen Juden herrschen werden; nach ihren Hauptmerkmalen sind es Heuchler, Epikureer, Blutsauger, Vornehmthuer, die gegen andere Stände exklusiv gesinnt sind. Ebenso will Abr 31 wahrscheinlich abtrünnige Juden treffen.

Es sind hier Männer genannt, „die den mächtigen Herrn verliessen, obwohl Gott auf sie harrte, die den Fremden liebten und priesen und dem anhingen, dem sie nicht zugeteilt waren, die den Götzen und ihren Mordthaten folgten“. Dass mit diesen Worten abtrünnige Juden gemeint sind, ergiebt sich aus dem Satz: die den mächtigen Herrn verliessen; wenn von ihnen ausgesagt ist, dass sie den Götzen folgten, so erinnert dies an die Zeichnung der einheimischen Gottlosen in HenB und in Hen 94 ff. Der Fremde ist vermutlich der in der Abrahamapokalypse oft genannte Asasel, der Satan, Belial. Danach wäre hier also vorausgesetzt, dass die Judenschaft Gott, die Heidenschaft dem „Fremden“ zugeteilt sei. Ist die Deutung dieser Worte auf abtrünnige Juden richtig, dann sind in c. 31 zweierlei Gerichtsobjekte aufgeführt: zunächst die feindlichen Heiden, dann die gottlosen Juden.

Auch Esra und Baruch klagen über solche in Israel, die sich von den Bundesvorschriften losgesagt haben und das Joch des Gesetzes abwarfen Bar 41 3; Esra kennt Leute, die den Höchsten aus der Welt hinausschaffen wollen, die sich um seine Gesetze nicht kümmern und seine Bündnisse leugnen; Leute, die an die künftige Verdammnis nicht glauben, sondern darüber lachen 7 23 f. 8 56 ff. 9 9 ff. Die Mischna in sanh. XI 1 (vgl. auch b. rosch 17 a abot III 11) nennt Leugner der Totenbelebung (Auferstehung), des himmlischen Ursprungs der Tora, Epikureer, solche, die verbotene Litteratur lesen und die Zauberheilung treiben; damit ist wohl nicht eine einzelne Partei gekennzeichnet, die diese sämtlichen

Züge vereinigte, sondern es sind verschiedene Zweige. Allemnach gab's im damaligen Judentum insbesondere eine Richtung von Antinomisten, die das Gesetz, die Schranke zwischen Judentum und Heidentum, abschaffen wollten und der jüdischen Sitte den Rücken kehrten; sie waren die geschworenen Feinde der Gesetzestreuen und hielten es naturgemäss mit den Fremden. Diese abtrünnigen Juden sind gerne Söhne Beliars genannt, vgl. Jub 15 33 (Merkmal: das Unterlassen der Beschneidung) und b.sanh. 111 b („die das Joch der Gesetzesherrschaft abschütteln"); b. kidd. 66 a heisst ein böser Ratgeber, der den makkabäischen Fürsten gegen die Pharisäer reizt, ein Belial. Der entsprechende griechische Ausdruck hierfür ist ἄνδρες παράνομοι LXX Dt 13 13 I Mk 1 11 10 61 11 21 vgl. II Mk 4 11; damit sind Juden getroffen, die es mit den Heiden halten und ihr Volk hassen. — Der Gegensatz gegen diese Einheimischen ist in unseren Schriften mehr oder weniger scharf, je nachdem es mehr ein sachlicher Gegensatz der Anschauungen oder Glaubensrichtungen ist, oder aber ein persönlicher, so, dass die Frommen unter der Gewalt der andern zu leiden haben (Hen 94 ff. HenB PsSal Weish).

4. Die gottlosen Menschen.

a) In der entwickelteren Eschatologie stehen sich nun nicht mehr Israel und die Weltmacht, auch nicht mehr die fromme und die gottlose Partei gegenüber, sondern gottlose und fromme Menschen ganz im allgemeinen. Nach der gewöhnlichen Vorstellung giebt es zweierlei Menschen, wie es auch zweierlei Reiche auf der Welt sind, ein Gottesreich und ein Reich des Bösen. Ganz deutlich sagt Akiba in b. chagiga 15 a: Gott schuf Fromme und Gottlose. Eine Zweiteilung, eine Scheidung der Menschheit in Menschen des Lichts und in Menschen der Finsternis ist wohl auch in Hen 41 8 vorausgesetzt („Gott teilte die Geister der Menschen, wie er teilte Finsternis und Licht, und hat die Geister der Gerechten festgegründet"). Aehnlich behauptet Hen 108 11 ff: „alle Menschen sind in Finsternis geboren", d. h. dem leiblichen Dasein nach gehören alle dieser Welt der Finsternis an, aber darunter sind die „Geister der Guten, die zum Geschlechte des Lichts gehören". Vielfach deckt sich diese Zweiteilung mit der schon berührten Teilung der Welt in Judenschaft und Heidenschaft; so ist nach Abr 21 die ganze Welt in zwei Hälften geteilt, wobei Gottes Volk auf der rechten, die Völker auf der linken Hälfte wohnen (ähnliche Aussprüche § 25, 2 d); auch die eben behandelte Stelle Abr 31 gehört wohl hierher, wonach Asasel den einen Teil der Menschenwelt (die Heidenschaft), Gott den andern Teil (die Judenschaft) inne hat; Jub 15 26 trennt die Kinder des Verderbens von den Kindern des Bundes. Häufig aber kongruiert die Zweiteilung nicht mit diesem Gegensatz, sondern ist entweder innerhalb Israels selbst gemacht, oder als Querschnitt mitten durch die Juden- und Heidenwelt gezogen. So stehen sich im allgemeinen gegenüber: die Sünder und die Gerechten sl.Hen. Hen 92 ff. (Kinder der Gerechtigkeit 93 2, Kinder der Rechtschaffenheit oder der Wahrheit 105 2); Himmelskinder Hen 101 1 II Mk 7 34 abot III 14 (בָּנִים לַמָּקוֹם) und Kinder der Erde Hen 100 6.

Der letztere Ausdruck wird auch ohne schlimmen Sinn gebraucht Hen 105 1 (fraglich in 102 3); ebenso ist der Ausdruck „Erdbewohner", habitantes in saeculo, habitatores terrae u. dgl., teils vox media wie in HenB EsrBar (namentlich im Zusammenhang mit den Endrangsalen), teils im schlimmen Sinn verwendet Esr 3 34 f. 4 39 7 72 Bar 48 32 40 54 1 (55 2) 70 2 10 Hen 62 1 67 8 (65 6 66 1); HenB nennt die Könige und Mächtigen und die, „die

das Festland besitzen" zusammen 46 7 u. s. w., das sind also solche, deren Teil die Erde ist, die jetzt den Genuss der Erde haben.

Ferner stehen einander entgegen: die Söhne Beliars und die Söhne Gottes Jub 15 33; Schüler Abrahams und Schüler des ruchlosen Bileam (= Jesus?) abot V 19; solche die dem Teufel angehören und die Frommen Weish 2 24; in den einen wohnt Gott, in den andern Beliar t.Dan 4 u. ö. in den Testamenten; Bar 75 6 redet speziell von Menschen, die unter der Rechten Gottes sind. Ein Teil der Menschen hat sich Asasel übergeben und liebt, was er will Abr 13; in Abr 14 heisst es ausführlicher, aber dunkel: Asasels Erbteil ist über die mit ihm Seienden, mit den Sternen und Wolken geboren Werdenden, mit den Menschen, deren Teil er ist, und durch sein Sein sind sie. In der Bildersprache von Hen 85 ff. giebt es weisse und schwarze Farren u.s.w. — Die bösen Menschen sind weit in der Ueberzahl Hen 85 8 89 10 12; daher sagt Bar 18: wenige nahmen von dem Licht (des Gesetzes), die meisten von der Finsternis Adams. Diese Gottlosen bilden unter sich eine Einheit Hen 97 4 vgl. 81 8.

b) In der Regel sind, wie aus dieser Zusammenstellung ersichtlich wird, die Menschen in streng dualistischer Weise in zwei Klassen geteilt. Dies entspricht dem Gesetzesstandpunkt, der nur Gute und Böse kennt, solche, die das Gesetz halten, und solche, die es nicht halten. Ausnahmsweise werden auch drei Klassen angeführt; z. B. in b. roschh. 17a (vgl. tos. sanh. XIII), wo auch ein dreifaches Los durch das Gericht gelehrt wird. Die Schule Schammais unterschied nämlich nach dieser Stelle die Gerechten, die Mittelmässigen und die Frevler; die Schule Hillels unterschied die Gerechten, zweitens solche (von Israel und von den Völkern), die nur am eigenen Leib gefrevelt haben, drittens die grossen Frevler, die Minäer = die Ketzer, die Angeber, die Abtrünnigen, die Epikureer, die Leugner der (Göttlichkeit der) Tora, die Leugner der Wiederbelebung der Toten, die, die sich von der Gemeinschaft lostrennen, die, welche Schrecken im Land der Lebenden verbreiten und die, die gesündigt haben und andere zur Sünde verleiteten, wie Jerobeam und seine Genossen. Eine begreifliche Sonderstellung nehmen überall die Märtyrer ein: die Weisen Dan 12 3, die Schafe, die von den übrigen Schafen und von allen Tieren angebetet werden Hen 90 30; neben ihnen giebt es dann noch zwei Klassen: die gewöhnlichen Menschen bezw. die gewöhnlichen Juden, und die Gottlosen bezw. die Abgefallenen. Aehnlich sind wohl in Hen 50 2 die drei Klassen zu verstehen: die Gerechten sind die Glaubenskämpfer, die Sünder die Apostaten, die „Anderen" (die der Herr den Sieg der Gerechten und das Unheil der Sünder sehen lässt, damit sie Busse thun, die keine Ehre vom Herrn der Geister erlangen, aber durch seinen Namen gerettet werden) sind die Neutralen (§ 3, 6 f.). Neben dieser Dreiteilung (Märtyrer, Durchschnittsmenschen, Abtrünnige) steht wohl noch eine andere (Gelehrte, Laien, Gottlose). Auch in Esra und Baruch ist uns die Dreiteilung begegnet; nach der besonders charakteristischen Aussage von Bar 75 5 f. giebt es 1. solche die in die gezählte Zahl einbegriffen sind, 2. solche die unter der Rechten Gottes sind, 3. die Uebrigen; an andern Stellen (Bar 14 12—18 11 4 vgl. Esr 8 33 36) ist ein Unterschied gemacht zwischen den „Wir" und den Gerechten, die letzteren werden durch eigenes Verdienst gerecht, während die „Wir" in Zagen vor dem Gericht sind; dazu kommt die dritte, nicht genannte, aber vorauszusetzende Klasse der offenkundigen Bösen. Der Verfasser der griech. Baruch-

apokalypse (c. 15 f.) hat die Vorstellung von den Mittelmässigen deutlich ausgebildet; volle, halbleere und leere Körbchen sind dort die Zeichen der drei Klassen. Hen 22 endlich zählt vier Gruppen: Sünder und ermordete Sünder, Gerechte und Abel(sgerechte, d. h. wohl ermordete Gerechte); diese Einteilung ist eine merkwürdige Mischung von ethischen und physischen Erwägungen, denn es wirkt die Vorstellung nach, dass der gewaltsame Tod ein besonderes Unglück sei und dass die gewaltsam ums Leben gekommenen Menschen keine Ruhe finden, auch wenn sie gerecht waren wie Abel; daher können Abel und seinesgleichen für den Zwischenzustand nicht in das Quartier der Gerechten kommen.

5. Der Satan und seine Engel.

Es sind in unserer entwickelteren Periode keineswegs bloss Menschen und Menschliches, was die Gemeinde und die Frommen beunruhigt. Der Fromme und die Kirche sind vielmehr davon überzeugt, dass in der gegenwärtigen Welt ein Satan und Satane ihr Wesen haben, und dass diese die Hauptfeinde sind.

a) Der Satan hiess einst Satanael sl.Hen 18 3 31 4 vgl. griech.Bar 4.

Er ist von Natur ein Erzengel sl.Hen 29 4 31 4, erhebt sich gegen Gott und will ein eigenes Reich gründen 29 4 (will Adam und seine Herrschaft über die Erde nicht anerkennen sl.Hen 31 8 vita Ad 14 vgl. Weish 2 23), wird daher vom Himmel gestürzt sl.Hen 29 4 f.; seine Abteilung Engel mit ihm 7 3 18 3. Nach andern Nachrichten sind die gefallenen Engel zum Satan abgefallen Hen 54 6 vgl. 86 1—3 90 21. Jetzt heisst er Satan Hen 53 3 Jub 10 11 (23 29 50 5) t.Dan 5 f. sl.Hen 31 4 mart.Jes 2 2 (neben Sammael 2 1 und Belial 2 4, äthiop. Text Berial) t.Gad 4 vita Adae, b. baba b. 15 b; Sammael ausser mart.Jes 2 1 noch griech.Bar 4 9; Zabulus ass.Mos 10 1, διάβολος Weish 2 23 ff. t.Naft 8 sl.Hen 31 3 f., der Widersacher der Teufel vita Ad 33; Fürst Mastema Jub 10 8 11 5 11 17 16, 18 9 12 48 2 49 2; Beliar Test. patr. vgl. mart.Jes 2 4 ff. (zu den Varianten s. Beer S. 124) Sib III 72, Belchor Jub 1 20; Asasel Abrahamapokalypse (in Hen 54 5 55 4 10 4 13 1 ist Asasel dagegen das Haupt der gefallenen, jetzt verdammten Engel; in Hen 6 8 9 69 ist er einer der gefallenen Engel); der böse Feind Abr 24, ἐχθρός t.Dan 6.

Im Unterschied vom A. T. hat der jüdische Satan eine grössere Figur, bestimmtere Züge und einen ständigen Platz. Die Ursache dieser Vergrösserung ist die Abhängigkeit der Apokalyptik vom Mythus und vom Ausland und ihre pessimistische Weltbetrachtung; ausserdem liegt der Grund darin, dass in der jüdischen Litteratur weit mehr das Volksgemüt sich ausspricht als im A. T. — Der Satan herrscht in dieser Welt mart.Jes 2 4 vgl. Abr 13; von ihm kommt lauter Uebel Jub 11 11 49 2, ass.Mos 10 1 t.Benj 7, auch der Tod nach Weish 2 23; von ihm kommt lauter Sünde mart.Jes 2 4 („Fürst des Unrechts") Abr 13 vgl. Hen 9 6 10 8 13 2 t.Ruben 2 Juda 19 Benj 6, speziell der Sündenfall sl.Hen 31 6 Weish 2 23 ff. vita Ad 1 ff. 47 Abr 23 f. griech. Bar 4. Er reizt den Menschen zur Sünde, nistet sich in ihn ein und umklammert ihn mart.Jes 2 1 5 8, er hüllt sich dabei in wechselnde Gestalt βιος 17 Abr 13 23 griech.Bar 9 vgl. Hen 19 1; er möchte die Frommen Gottes zu Fall bringen Abr 13 t.Dan 6 Jub 1 20 und seine Feindschaft ist das Gerechtthun Abr 14; er reizt Gott zur Versuchung seiner Frommen Jub 17 16 (Abrahams). Er ist der Widersacher der Menschen vita Ad 33, ihr Ankläger vor Gott Jub 1 20 f. 48 15 (wie die Satane in Hen 40 7, die in den Himmel wollen, um die Menschen anzuklagen). Er ist der Feind Israels und hilft den Völkern Jub 48 2 ff. t.Joseph 20, hat aber über Israel keine Gewalt Jub 1 20 (ausser über den Stamm Dan: er ist der Fürst Dans t.Dan 5). Es ist zu beachten, dass die Apokalypsen Esra

und Baruch den Satan nicht erwähnen, obgleich sie sich mit dem Problem der Sünde und des Uebels beschäftigen; ihre Art ist eben nicht die der kosmologischen Spekulation (Henoch) oder die der populären Geisterfurcht (Jubil; Test. patr.; rabbin. Theologie).

b) Der Satan hat Engel und Mächte unter sich mart.Jes 2 2 5 9, Streitkräfte Jub 49 2, Satane, die die Menschen anklagen Hen 40 7, höllische Strafengel Hen 53 3 56 1 (etwas anderes sind die Scharen Asasels in Hen 54 5 55 4). In den Jubiläen heissen seine Dienstboten „die (bösen) Geister".

Nach Hen 15 8ff. sind die bösen Geister die Seelen der Giganten, d. h. der Söhne der gefallenen Engel, ähnlich Jub 10 5.

Mastema ist der Fürst der Geister Jub 10 8 11 5 10 3 (vgl. dagegen den Namen Gottes „Herr der Geister" in HenB); ohne sie könnte der Satan seine Herrschaft an den Menschenkindern nicht ausüben Jub 10 8. Die Welt ist voll solcher Geister. In den Testamenten der Patriarchen heissen sie Geister Beliars, Geister der Verführung, des Irrtums, in t.Dan 6 Geister des Satans; jede einzelne Sünde hat ihren Geist, vgl. auch Abr 13 (Geist der Lüge). Diese Geister verursachen die Uebel und die Sünde, richten Zertrümmerung auf Erden an und bereiten Kummer Jub 7 27 Hen 15 11 16 1; sie sind schaurig und geschaffen, um die Menschen zu verderben Jub 10 5, sind zum Verderben und Verführen vor dem Gericht des Satans da Jub 10 8, sie herrschen über die Gedanken der Menschenherzen und führen sie in die Irre Jub 12 20; sie locken den Menschen zum Abfall Jub 10 1ff. 11 4f. 15 31 t.Ruben 2 Sebul 9 Dan 5 Benj 3; sie regieren über die Völker, über Israel dagegen haben sie keine Macht Jub 15 31ff. vgl 19 28; sie haben keine Gewalt über die Kinder Noahs, denn dem Noah wurde gezeigt, wie man sich vor ihnen schützen kann Jub 10 10ff.; sie suchen Israel zu vernichten, jeder böse Geist stürmt gegen die Israeliten an t.Levi 5. In Hen 89ff. dagegen sind die siebzig Hirten (Dämonen) über Israel gesetzt, um über dasselbe zu herrschen; sie haben den Auftrag Gottes, herrschen aber nach Willkür.

Ueber die gefallenen Engel, die für die Gegenwart keine Bedeutung mehr haben, s. im Zusammenhang § 38, 2b.

c) Der Ort des feindlichen Dämonenreiches ist teils die Luft t.Benj 3 sl.Hen 29 5, teils ist er in der Unterwelt gedacht sl.Hen 31 4 Abr 14 (sl.Hen 31 4: der Teufel ist der untersten Orte Dämon; Abr 14: er ist die Fackel des Ofens der Erde). Nach βιος 39 ist der Satan gleich nach dem Fall Adams samt denen, die auf ihn hören, in den Verdammnisort geworfen worden. Der Verfasser von Abr 14 giebt dem Asasel die unzugänglichen Teile der Erde zur Behausung; nach Abr 13 ist sein Teil auf der Erde, weil er sie zur Wohnung seiner Unreinigkeit erwählt hat, deshalb macht ihn Gott zum Bürger auf der Erde. Dies entspricht der pessimistischen Beurteilung der Erde im späteren Judentum, wonach Erde ein ethischer Begriff geworden ist.

6. Das Böse selbst. Das Reich des Bösen.

a) Die Sünde war von den Teufeln ins Herz der Menschen und in den Acker der Welt gesät. Das ist die eine Anschauung. Eine andere tiefere Lehre besagt, dass in der menschlichen Natur ein sündiger Stoff steckt, im Herzen des Guten wie des Bösen. Von diesem sündigen Stoff, der Sündhaftigkeit, aus der das Thun der Sünde hervorgeht, spricht die rabbinische Theologie (יֵצֶר הָרַע), aber auch die apokalyptische Litteratur, speziell die Esra-

apokalypse, die den Satan nicht nennt (7 48 3 21 f. vgl. 4 30); der Begriff gleicht in vieler Hinsicht dem paulinischen Begriff der σαρξ, die die Wurzel der ἁμαρτια ist. Wirkt aber der sündige Stoff unterschiedslos in jedem Menschen, so ist damit die σαρξ, die Sünde, eine Potenz in der Welt, eine Weltmacht, und rückt dadurch schliesslich auch in die eschatologische Linie; am bezeichnendsten hierfür ist die Darstellung in Esr 3 ff., nach der das Böse als ein Unkrautsamen erscheint, der im Lauf der Geschichte von Adam bis zum Gericht mit der Gewalt der Natur im Boden der Menschheit fortwuchert. Noch in anderer Hinsicht lebt in der jüdischen Litteratur die Vorstellung von einem Reich des Bösen. Das Böse ist nämlich insofern eine einheitliche Erscheinung, als die Weltmacht, der Sitz und Träger des Bösen, wie eine einheitliche geschichtliche Grösse gefasst wird. Die verschiedenen Weltreiche, die Israel im Lauf der Jahrhunderte geknechtet haben, treten wie eine in sich geschlossene gottfeindliche Gestalt auf: es ist die gleiche böse βασιλεια, die von einem Volk zum andern überging Dan 2, und ebenso umfasst der Adler in Esr 11 einen jahrhundertelangen geschichtlichen Zeitraum; dass man diese böse Feindesmacht sich immer mehr an Gewalt und an Bosheit bis zum Ende entfalten sieht, ist ebenfalls ein Zeugnis dafür, wie man sie sich als Organismus dachte. Endlich erweist sich die Einheitlichkeit des Bösen noch dadurch, dass gemäss einer weitverbreiteten späteren Anschauung alle die verschiedenen feindlichen und bösen Gestalten mit dem Satan zusammenhängen. Die Weltmacht wird zwar nicht so klar wie in der Johannesapokalypse (20 7 f.) unter den Fittich des Satans gestellt, aber dass sie etwas Uebernatürliches, Dämonisches in sich hat, ist zweifellos jüdischer Glaube; die Völker sodann stehen unter den Dämonen; die abgefallenen Juden heissen Söhne Beliars; die gottlosen Menschen alle sind mit Beliar verwandt; Sünde und Uebel werden vielfach auf den Satan und seine Scharen zurückgeführt. So kann man in der Gedankenwelt des späteren Judentums die Vorstellung von einem Reich der Sünde, von einem Reich des Satans finden.

b) Allerdings nur die Vorstellung, nicht eigentlich das Wort. Der Dualismus ist im Judentum nicht zu voller Schärfe ausgebildet. Wohl redet man, wie wir hörten, von zweierlei Menschen, von einer Zweiteilung der Menschheit in Judenschaft und Heidenschaft, die sogar zur geographischen Scheidung veräusserlicht wird, man redet von Menschen Gottes und Menschen Beliars. Aber die σαρξ ist doch eigentlich nirgends, wenigstens im palästinensischen Judentum, geradezu mit der ἁμαρτια identifiziert; ein Ausdruck wie der in II Kor 4 4 ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου Joh 12 31) lässt sich in der jüdischen Theologie nicht finden, und ein Vergleich der jüdischen Litteratur mit der neutestamentlichen in diesem Punkt ergiebt, dass der Dualismus im N. T. schärfer ist als im zeitgenössischen Judentum. Im N. T. ist der Satan durchweg eine zum Greifen plastische Gestalt, ein selbständiger Gegengott, Herrscher dieser Welt; im Spätjudentum verliert er nie so ganz den Charakter des Werkzeuges, zum mindesten sind die Aeusserungen über ihn wechselnd und verschiedenartig. Dies mag seinen Grund darin haben, dass uns im N. T. noch mehr die Anschauungswelt des Volkes entgegentritt, in den behandelten jüdischen Schriften hingegen daneben und darüber die Anschauungswelt der Weisen und der Rabbinen, und darin dass die „Person“ des Heilandes dem Satan

vollends die Persönlichkeit und den Charakter der schlichten Widergöttlichkeit verschafft hat. Am kräftigsten innerhalb der jüdischen Litteratur ist der Dualismus vertreten in ass.Mos 10 1 (mit der Offenbarung der Gottesherrschaft gilt: Zabulus finem habebit), in mart.Jes 2 4, in der Abrahamapokalypse und in den Testamenten der Patriarchen. Im übrigen heisst Gott der Herr der Welt ass.Mos 1 11 u. s. w.; er führt die Königsherrschaft auch in der Gegenwart, wenngleich verborgen. Nach Jub 10 8 vgl. 49 2 hat der Satan seine Macht von Gott; nach Abr 23 giebt ihm Gott Gewalt über die, die das Böse wollen, und hat ihm zugeteilt, zu verderben das Geschlecht der Menschen in seinen Werken auf Erden, vgl. c. 14; alle Menschen gehören eigentlich Gott, viele dienen ihm zwar nicht, aber auch der Abfall der Völker von Gott ist von diesem selbst Jub 15 31; auch die Weltherrscher regieren (wenn sie gleich gottlos regieren Esr 11 39 ff.) im Auftrag Gottes Dan 4 14 („der Höchste hat Macht über das Königtum der Menschen und kann es geben, wem er will") Hen 89 46 5 Esr 11 39 ff. ass.Mos 8 1 Weish 6 3, die Weltmacht ist ja zur Strafe für Israels Sünde entstanden sifre 86 a zu Dt 11 25; vgl. die Ansicht des Josephus B. II 390, Gott stehe auf der Seite der Römer, weil es nicht möglich sei, ein solches Reich ohne Gott zu gründen, und den ähnlichen Spruch in b. aboda s. 18 a.

Nur t.Dan 6 redet vom „Reich" des Feindes; dieser Feind ist der Satan, denn er bemüht sich, alle die den Herrn anrufen, zu Fall zu bringen; der Fürbittengel stellt sich gegen dieses Reich des Feindes. Mit dem Ausdruck „Reich des Feindes" ist zunächst der Satz in t.Dan 5 zu vergleichen: Gott wird gegen den Beliar Krieg führen und die Rache des Sieges unsern Grenzen geben. Dies ist eine eigentümliche Vermischung der religiösen und der politischen Sprechweise, wie sie uns auch sonst manchmal in den Testamenten begegnet, entsprechend der Vermischung der fingierten und der wirklichen Situation. Der Satan würde hiernach als ein streitbarer, über eine Heeresmacht verfügender Herr vorgestellt sein, dem in Anlehnung an die politische Sprache ein Reich beigelegt ist wie dem Syrer, dem Römer u. s. w. Dagegen ist es nicht notwendig, hier die Vorstellung vom Satan als dem Herrscher dieses Aeons zu finden, zumal da die Testamente von einer Zweiäonenlehre nichts verraten. Uebrigens fehlt c. 6 in der vorzüglichen Oxforder Handschrift. — T.Dan 5 ist die einzige Stelle der behandelten jüdischen Litteratur, die ausdrücklich von einem Kampf zwischen Gott und dem Satan spricht.

c) Ist somit auch der Satan in der spätjüdischen Litteratur noch nicht der Fürst der Welt, so herrscht doch in unserer Periode das lebendige Gefühl, dass wider Gott und Israel und die Frommen sich eine festgefügte, von einheitlichem Geist regierte Macht des Bösen gestellt habe, dass alles, was in der Welt böse ist, zusammenhängt und eins ist in der Feindschaft gegen das Gute. Darum heisst auch der ganze gegenwärtige Aeon ein Aeon der Ungerechtigkeit: es ist ein Aeon der Gottlosigkeit Abr 29, eine Welt der Ungerechtigkeit Hen 48 7 vgl. vajj. r. 21 1, ein locus ubi seminatum est malum Esr 4 29, wo das Korn bösen Samens im Herzen Adams eine grosse Frucht der Sünde getragen hat 4 30. Die Weisheit, so ist in Hen 42 erzählt, fand keinen Platz unter den Menschen, da kehrt sie in den Himmel zurück und nimmt unter den Engeln ihren Sitz; die Ungerechtigkeit dagegen fand, die sie nicht gesucht hatte (= mühelos), und wohnt bei ihnen (so willkommen) wie der Regen in der Wüste und der Tau auf durstigem Erdreich.

d) Die spezifische Sünde dieses bösen Reiches ist der Uebermut schmone 12 (זָדוֹן, זֵדִים) Sib III 75 352 sl.Hen 62 4 Esr 8 50 schemot r. 22 1 mechilta 72 a u. s. w., der sich in stolzer Selbstüberschätzung Ps Sal 2 28 f. Esr 11 43 Bar 36 8 67 7 sl.Hen 63 4 ass.Mos 7 8 f. Sib V 173, in Selbstvergötte-

rung Dan 6 8 11 38 Hen 68 4 sl.Hen 29 4 mart.Jes 5 8 Philo, in Undank gegen Gott Hen 46 5 Bar 82 9, in Lästerung gegen Gott Dan 7 25 8 11 11 36 Esr 11 43 Hen 5 4 27 2 94 9 95 2 96 7 101 3 b. kidd. 66a erweist. Der Satan und seine Freunde sind sich hierin alle gleich.

e) Dieses Reich des Bösen bedeutet eine gewaltige Gefahr für Israel und die Frommen und ist ein Anlass zu trüber Weltbetrachtung. Menschliche Hilfe ist hier nicht genug. Gott sorgt wohl dafür, dass die gottfeindliche Macht trotz all ihrem Mühen sein Reich nicht ausrotte und die Seinen nicht fälle Dan 10 13 20f.; t.Dan 6. Aber es bleibt doch der dringliche Wunsch, das lebhafte eschatologische Bedürfnis, dass all die Feinde und all das Böse einmal gänzlich getilgt sein möchten. Weil die Feinde Dämonen sind bezw. dämonische Kraft haben, ist mehr als menschliche Waffengewalt erforderlich, die Wundermacht des göttlichen Gerichtes muss erscheinen, und weil die ganze Welt von Grund aus böse ist, wird ihre Vernichtung, eine Weltverwandlung, ja ein Weltuntergang, ein ganz neuer Aeon mit ganz neuen Menschen erwartet.

§ 24. Völkergericht und Weltgericht.

Die Erwartung des Gerichtes, das zwischen der alten und der neuen Aera eintritt (vgl. z. B. Esr 7 113), nimmt einen breiten Raum in der Eschatologie ein. Gemäss der Wandlung in der eschatologischen Anschauung und Stimmung finden sich in unserer Periode sehr verschiedenartige Formen des Gerichtsgedankens.

1. Der Zweck des Gerichtes.

a) Ursprünglich hat das Gericht den Zweck, das Volk Israel von der Fremdherrschaft, bezw. die fromme Gemeinde von dem Druck der Gottlosen zu befreien, die Erlösung auszuwirken. Hierbei sind die Objekte des Gerichts die Bedrücker, die Völker, das Weltreich, die bösen Feinde in und über dem Volk. An ihnen übt das Gericht die Strafe, vgl. z. B. Bar 13 12, dafür dass sie sich an Gott versündigt oder die Herrschaft über Israel mit Frevel geführt oder die Frömmigkeit verdrängt haben. In der schärferen Tonart heisst das Gericht Rache, hauptsächlich vom Standpunkt des gedrückten, Unrecht leidenden, beleidigten Teiles aus: Gott kommt zum Gericht in Entrüstung und Zorn wegen seiner Kinder, und der Engel rächt (vindicare) die Israeliten an ihren Feinden ass.Mos 10 2f.; der Schöpfer Israels wird an allen Feinden Israels heimsuchen (inquirere), was sie diesem angethan Bar 82 2; er kommt, um heimzusuchen (inquirere) den Frevel der bösen Frevler, wenn die Erniedrigung Zions erfüllt ist Esr 6 19. Sogar Philo (de execr. 9 M II 436f.) schreibt von der wilden Rache, die Israel selbst an seinen Feinden üben wird zur Strafe dafür, dass sie sich an dem edlen Volk der Juden grausam vergriffen haben; vgl. noch Abr 31 Bar 13 5 72 6 Sib III 328 und sonst in den Sibyllinen. Lebendig ist die Auffassung des Gerichts als Racheaktes besonders da, wo die Frommen unter dem Druck ihrer gottlosen Volksgenossen seufzen, wie vor allem in Hen 94ff.; da schütten die Frommen selbst die Schalen des Zornes aus und der Tag des Gerichts ist ein Tag unaufhörlichen Blutvergiessens. Oder heisst es: Gott wird Rache nehmen für das vergossene Blut der Gerechten Hen 47 4 vgl. ass.Mos 9 7; die Engel nehmen an den Königen und Mächtigen

Rache dafür, dass sie Gottes Kinder und Auserwählte misshandelt haben Hen 62 11; der Menschensohn ist der Rächer des Lebens der Gerechten 48 7; Gott übt an den Fürsten und den Helfern der Gottlosen Rache für die Trübsal der Gerechten Hen 104 3, er vergilt dem Sünder, was dieser den Gerechten gethan hat Ps Sal 2 35. Allgemeiner schreibt sl.Hen 50 4, Gott sei der Rächer am Tag des grossen Gerichtes für die Frommen, die jetzt Unrecht leiden (damit nicht die Menschen sich untereinander rächen), oder nennt der griech. Text von Hen 25 4 das Gericht eine ἐκδίκησις πάντων.

Rache- und Erlösungssehnsucht schlingen sich auch da ineinander, wo die Dauer der Messiasperiode der Dauer der Unglücksperiode gleichgemacht ist, vgl. den Ausspruch des Josua und des Elieser, des Sohnes des Galiläers, in jalkut II ad psalm. § 86: die Messiaszeit entspricht der Zeit der Geplagtheit (Ps 90 15) und ist ein Tag der Rache (Jes 63 4).

Für die Feinde, die gottlosen Bedrücker, bringt somit der Endakt die Strafe, den Rachezorn, für Israel und die fromme Gemeinde Erlösung und Heil. Da Israel und die Frommen dies nicht verdient haben, ist er gleichzeitig ein Akt des Gerichtes und der gnädigen Barmherzigkeit, vgl. Jub 23 31 „Gott ist es, der Gericht und Gnade übt", Ps Sal 17 3 18 5 und vgl. noch die verschiedenen Namen für den jüngsten Tag § 32, 1. Selbstverständlich stehen, wo das Gericht Erlösungsgericht ist, die Gerechten nicht im Gericht; sie sind im Gegenteil teilweise als dabei mitwirkend gedacht. Umgekehrt redet z. B. Ps Sal 14 9 von einem Tag der Gnade über die Gerechten, an dem man die Gottlosen nicht findet. — Ausser dem Erlösungszweck hat dieses Gericht über die bösen Feinde den Beruf, die göttliche Gerechtigkeit zur Wirklichkeit zu machen und die gerechte Weltordnung herzustellen.

b) Eine Stufe weiter treffen wir das Gericht gleichfalls als Erlösungsgericht, aber die Objekte sind andere geworden, das Gericht hat den Zweck, Israel, die Frommen und die Schöpfung Gottes in alle Ewigkeit *von den bösen Dämonen und von der Sünde* überhaupt zu *befreien*. Die Ueberleitung von den irdischen zu den satanischen Feinden bildet das ins Dämonische gewachsene Weltreich (Dan 7). In zweifacher Hinsicht unterscheidet sich diese Art des Gerichtes von der bisherigen: 1. die Satane und das Böse sind kosmische Figuren, daher nimmt das Gericht viel breitere Dimensionen an und wächst vom transscendenten Gericht über das teuflische Tier, das Weltreich, bis zur Weltvernichtung und zum Weltuntergang; es ist der „Tag des grossen Gerichts" des grossen Gottes. 2. Die Dämonen sind Gottes eigenste Feinde, daher hat Gott ein unmittelbares persönliches Interesse an ihrer Vernichtung. Im übrigen zeigen die Dämonen ein doppeltes Gesicht: sie sind die Feinde Israels und ihre Vernichtung kommt daher dem Volk Israel zu gut, so in Dan 7 (Weltreich), Hen 90 (die Völkerfürsten), ass.Mos 10 (Zabulus), in den Testamenten, speziell in t.Dan 5 f. (Beliar und seine Geister). Oder sind die Dämonen die Urheber des Bösen, die Verderber der Welt, und ihre Vernichtung kommt daher den Frommen und der Menschheit zu gut; so ist's beim Gericht über die gefallenen Engel und Sterne (Hen 1—36 90, Wochenapokalypse, HenB, sl.Henoch, Jub 5 10), über Beliar und die Geister in den Testamenten, über Asasel und seine Scharen in HenB. Für das was diese Dämonen Böses gethan haben, müssen auch sie die Rache erfahren: die Engel üben am Tag des Gerichtes Rache (εκδικησις) an den Geistern des Irrtums und des Beliars

t. Levi 3, vgl. t. Dan 5: Gott führt gegen den Beliar Krieg und giebt den Seinen die Rache (εκδικησις) des Sieges.

c) Eine Stufe weiter treffen wir das Gericht gleichfalls als Weltgericht, aber mit ganz anderem Zweck. Vor dem Richterstuhl erscheinen nicht bloss die Feinde der Guten, sondern Mensch für Mensch, Generation um Generation, längst Begrabene und eben noch Lebende. Es ist „der grosse und furchtbare Tag der Veranstaltung Gottes, die er treffen will mit der Welt". Zweck dieser Veranstaltung ist nicht die Erlösung Israels oder der Frommen, sondern der Spruch des ewigen Loses für diesen und jenen, die Sonderung der Menschen für die Seligkeit und für die Verdammnis. Die strenge Konsequenz wäre hiebei, dass ausnahmslos alle Menschen im Gericht stünden und dass nach dem blossen Recht entschieden würde. Ueber den letzteren Punkt haben wir bei der individuellen Heilsgewissheit zu reden. Die erstere Konsequenz ist selten scharf gezogen und die Individualisierung des Weltgerichts macht vielfach auf halbem Wege Halt. Wir erinnern uns (§ 23, 2), dass in Esr 7 37, sowie in der rabbinischen Theologie beim allgemeinen Weltgericht die „Völker" erwähnt werden (in Esr 7 37 wendet sich die Gerichtsrede des Weltrichters nach der allgemeinen Auferstehung an: illi populi resuscitati; die Rabbinen sprechen von den „Völkern der Welt", die im Weltgericht stehen); das sind zwar nicht Völker im nationalen Sinn, sondern es ist die Gruppe der Heidenschaft, aber man sieht daraus, wie der Eschatologiker bei diesem Weltgericht nicht bloss immer Individuen versammelt denkt, sondern zuweilen glaubt, dass die Gruppen der Judenschaft und der Heidenschaft (rein ethisch gemeint) einander gegenüberstehen werden. Sodann wird auch bei dieser Art des Gerichtes als individualisierten Weltgerichtes der Nachdruck meist bloss auf die endliche Bestrafung des Bösen gelegt, so dass mitunter, wie in Jub 5 13f., zwar ein allgemeines Weltgericht angenommen ist, aber nur das Verdikt der Gottlosen genannt wird. Eine so plastische Gegenüberstellung von Guten und Bösen im Gericht wie im N. T. (Mt 25) findet sich in den jüdischen Schriften nirgends, am ehesten noch in Ps Sal 2 34, nur ist hier der individuelle Gedanke durch den Parteigedanken gestört. Im ganzen ist zu sagen, dass auch das individualisierte Weltgericht in der jüdischen Litteratur meist im Rahmen des eschatologischen Bedürfnisses bleibt und nur selten zur abstrakten eschatologischen Theorie ausgebildet wird; in der Hauptsache interessiert daran nur das Ergebnis, das praktische Ziel, dass die Gottlosen ihre Strafe, die Frommen gewiss ihren Lohn beerben; es ist eine Ausnahme, wenn auch der Verhandlungsakt selbst beschrieben und ausgeführt wird.

d) Die Hauptstellen, an denen das allgemeine Weltgericht über die Gerechten und die Gottlosen, d. h. über die Menschen, erwähnt ist, sind folgende:

Henoch 1 7 (1 9 27 3) lehrt ein Gericht über Alle; in 1 7 hat der äthiop. Text den ausdrücklichen Zusatz, der im griech. Text fehlt: „und über alle Gerechten"; in 1 9 27 3 überwiegt der Gedanke an die Gottlosen. In 22 13 ist ein allgemeines Weltgericht behauptet mit der Einschränkung, dass die ermordeten Genossen der Bösen, die in der Unterwelt ihr Gericht schon haben, kein Endgericht mehr durchmachen müssen; ob mit diesem allgemeinen Gericht nur an Juden oder an die Menschheit gedacht wird, ist schwer zu sagen. 81 4 setzt

ein allgemeines Gericht voraus. Ohne einen Gerichtsakt zu erwähnen, beschreibt 51 2 die Aussonderung der Gerechten aus allen Auferstandenen für den Tag ihrer Erlösung. Das Buch der Bilderreden erhofft in seinem Hauptbestandteil nur das Erlösungsgericht; die Gerechten unterliegen dem Gerichte nicht.

In 81 4 übersetzen Charles und Beer: selig der Mann, gegen den kein Tag des Gerichts gefunden ist; dies ist ein etwas künstlicher Gedanke; besser ist die Uebersetzung in Flemming-Radermacher: (über den kein Buch der Ungerechtigkeit geschrieben ist) noch am Tag des Gerichts gefunden wird. — Einige Handschriften von Hen 62 8 haben: die Gerechten werden vor ihm (dem Menschensohn) gerichtet. Aber dieses Gericht über die Gerechten in den Bilderreden stünde einzig da, nach 62 8 umgeben die Auserwählten vielmehr den Menschensohn beim Gericht als seine Genossen; daher ist die Lesart: gerecht wird vor ihm gerichtet (= er richtet gerecht) vorzuziehen.

Jub 5 13ff.: das Gericht über alle Geschöpfe Gottes ist angeordnet; Einschränkung: über alle, die abweichen von seinem Weg. Nichts in der weiten Welt kann entgehen; Einschränkung: alle ihre Strafe ist aufgeschrieben. Gott richtet jeden gemäss seinem Wandel.

T. Levi 4: der Herr wird Gericht halten über die Menschenkinder (c. 3 über die Geister Beliars).

T. Benj. 10: zuerst wird Israel gerichtet wegen der Gottlosigkeit, dann die Völker (Heiden).

Esra: 7 33ff. Weltgericht nach der allgemeinen Auferstehung, mit besonderer Erwähnung der gottlosen „Völker"; 7 105 jeder trägt allein seine Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit, niemand kann für ihn eintreten; 14 35 die Namen der Gerechten werden erscheinen und die Thaten der Frevler werden offenbar; 5 42 sämtliche Generationen stehen im Gericht, Gott macht sein Gericht einem Kranz (corona) gleich, d. h. alle müssen heran und kommen gleichzeitig daran (§ 26, 2b).

Baruch: 50f. setzt das allgemeine Gericht voraus; 54 21 „die Vergeltung wird vollzogen an denen, die übel gethan haben, entsprechend ihrer Missethat, und du verherrlichst die Gläubigen entsprechend ihrem Glauben", ähnlich 42 7 u. sonst. 83 7: alles kommt zum Gericht.

Slav.Henoch: 65 6 jeder Mensch geht in das grosse Gericht; 46 3 wenn der Herr sendet das grosse Licht, wird das Gericht werden den Gerechten und den Ungerechten, vgl. 40 13.

Rabbinische Litteratur. Beresch. r. 45 9 (Eleasar b. Asarja): es giebt einen Tag des Gerichts, an dem Gott jeden einzelnen Menschen richtet, vgl. mischle r. 11 8: Gott richtet die ganze Welt. Wie in Hen 22 sind auch in sanh. XI einige Gruppen von Menschen aus der Vergangenheit genannt, die ihr Gericht schon erhalten haben und nicht im Weltgericht zu stehen brauchen.

Sibylle IV nennt in v. 40ff. das Gericht der Welt und der Sterblichen, wo Gott richtet zugleich die Gottlosen und die Frommen; v. 183f.: Gott richtet die Welt noch einmal (Gericht nur über die Gottlosen in III 56 V 110; unbestimmt III 91 V 344ff.).

Weisheit predigt nicht selten vom Weltgericht, in dem die Gerechten und die Gottlosen stehen, mitunter in der Form, dass die Gerechten und die Gottlosen sich als Parteien gegenübertreten (§ 19).

Die Psalmen Salomos sprechen sowohl vom Erlösungsgericht als vom individualisierten Weltgericht; so will 15 12f. vermutlich sagen, dass Alle ins Gericht müssen, Gerechte wie Sünder, wobei die Sünder zu Grund gehen, die

Gerechten Gnade finden. Nach 2 34 hat das Gericht den Beruf, zu scheiden zwischen (διαστεῖλαι ἀνὰ μέσον) dem Gerechten und dem Sünder der Vergeltung wegen; als Zweck ist aber zugleich die Erlösung der Gerechten (d. h. der frommen Partei) von den gottlosen Bedrückern angegeben. Hier ist also der Gerichtsgedanke No. c mitten in den Gerichtsgedanken No. a hineingestellt. Ausserdem kennen die Psalmen einen Tag der Gnade über Israel 7 10 18 5, oder über die Gerechten 14 9 vgl. 3 11.

2. Die Stimmung gegenüber dem Gericht.

a) Ist nun der Gerichtsgedanke so verschieden ausgebildet, so ist begreiflicherweise auch die Stimmung, mit der man das Ende und das Gericht erwartet, sehr verschiedenartig. Wo das Gericht die Erlösung schaffen soll, da ist es etwas Erfreuliches, es wird von Israel bezw. den Frommen mit Sehnsucht, mit Rachedurst erwartet, oder doch mit dem ausharrenden Glauben, dass endlich Gottes Gerechtigkeit siegen müsse. Und je nach der Stimmung wird der jüngste Tag gröber oder feiner ausgeführt. Wo aber der Gute wie der Böse vor das göttliche Gericht muss, um zu empfahen, nach dem er gehandelt hat bei Leibesleben, da tritt der Ernst des Gerichtes hervor. Im allgemeinen überwiegt freilich in der jüdischen Litteratur die Hoffnung auf das Ende, auch da, wo das Gericht die individuelle Vergeltung bestimmt, wie wir vorhin sagten, dass die jüdischen Schriften auch im individualisierten Weltgericht meist die Bestrafung des Gottlosen in den Mittelpunkt rücken. — Bei der damaligen Lage des Volkes und der Frommen ist es erklärlich, dass die Auffassung des Endaktes als Erlösung vorherrschte und das Wort Gericht in der Hauptsache ein fröhliches Wort war. Die Frommen haben das Gericht nicht zu fürchten Esr 3 34; im Gegenteil: sie erhoffen es oder gar sie verlangen es; gegenüber dem Druck der Machthaber und den Wirren des Augenblicks trösten sie sich mit dem Gedanken an das Gericht; es ist der grosse Fels, an dem die Wogen der Frevler sich brechen sollen und auf den der Gläubige seine Burg baut. Wenn auch die Gottlosen jetzt triumphieren: über die Könige und Mächtigen, die Hohen und die das Festland besitzen, ist von dem Herrn der Geister ein Gericht festgesetzt Hen 63 12 und für die Sünder steht bei ihm das Gericht bevor 45 6. Baruch ermahnt seine Leute, sie sollen über die jetzige traurige Zeit hinübersehen auf das Gericht, das den Ausgleich bringt 83 4ff. Die Gerechten ersehnen das Gericht, sie warten auf die letzten Tage (wo mit denen, die Böses thun, ein Ende gemacht wird und die Gewalt der Uebelthäter ein Ende nimmt) Hen 108 2, und wenn sie im Gegensatz zu den Freigeistern, die die Vergeltung leugnen, in ihrem Geschrei das Gericht herbeirufen, so wird es erscheinen Hen 104 3; vgl. noch das Begehren der abgeschiedenen Gerechten nach dem Kommen der Tenne nnd ihrer Frucht Esr 4 35.

b) Wenn das Gericht als Weltgericht über alle Menschen gedacht ist, so dient es als Sporn für den Frommen, als Drohung für den Gottlosen, ein Ernst ist es für alle. Esra sagt denen, die ihn hören (14 34f.): wenn ihr eurem Trieb Befehl gebet und euer Herz in Zucht nehmet, so werdet ihr nach dem Tod Barmherzigkeit erlangen; denn es giebt ein Gericht nach dem Tode, wenn wir wieder zum Leben kommen, da werden die Namen der Gerechten erscheinen und die Thaten der Gottlosen werden offenbar. Der Mensch soll bedenken, dass er einst Rechenschaft geben muss abot III 1; er soll bedenken, wer sein

Richter ist: der Herr aller Geschöpfe (Ben Asai in derek erez rabba c. 3). Besonders gehaltvoll ist die Ermahnung in derek erez suta 4 4—8, in der die künftige Rechenschaft ernstlich gepredigt wird; alles was die Glieder des Menschen gethan haben, wird einst wieder gegen ihn zeugen, und der Mund kommt zuerst ins Gericht, darum fürchte sich der Mensch vor dem oberen Gerichtshof. Den Leugnern gegenüber bleibt der Fromme fest dabei, dass ein Gericht ist: „der Frevler spricht, es giebt kein Gericht und keinen Richter, aber es giebt ein Gericht und einen Richter“, mahnt Akiba in beresch. r. 6 2, vgl. abot I 7 (Nittai aus Arbela: vergiss nie, dass es eine Vergeltung giebt) und Hen 104 7. Das Gericht ist eine festgesetzte, im voraus bestimmte Ordnung; so sagt Jub 5 13 mit Beschränkung des Weltgerichts auf die Gottlosen, es sei über alle, die von Gottes Weg abweichen, angeordnet und auf die himmlischen Tafeln geschrieben, und v. 13f. behauptet, dass das Urteil jetzt schon für jede Kreatur und jedes Geschlecht geschrieben, alle Strafe angeordnet, geschrieben und eingegraben sei (vgl. noch 4 23 sl.Hen 40 13 Hen 108 7ff.). Das Gericht gehört zu den ewigen Fundamenten der Welt Gottes: ehe der Höchste die Welt schuf und Adam und alle seine Nachkommen, hat er vorher das Gericht und was zum Gericht gehört, bereitet Esr 7 70. Der Glaube an das Weltgericht ist nach Bar 57 2 (wie die Hoffnung auf eine neue Welt) zur Zeit Abrahams entstanden, dadurch ist es gleichfalls als eine uralte Gründung, als zum eisernen Bestand des frommen Glaubens gehörend charakterisiert. — Mitunter allerdings bemerken wir in unsern Schriften auch ein Zittern vor dem Gericht, eine Angst vor der Schwere der Verantwortung, das Gefühl der Unzulänglichkeit gegenüber der göttlichen Gerichtsgerechtigkeit. Wir behandeln dies bei der Frage der Heilsgewissheit des Individuums im nächsten Paragraphen. Innerlich ist damit verwandt, dass in manchen Abschnitten die späteren jüdischen Schriftsteller nicht nur nicht das Gericht über die Gottlosen herbeisehnen, sondern sogar innerlich über das Los derselben erschüttert sind und nur mit Mühe darüber hinwegkommen, dass so viele der Verdammnis anheimfallen. Hierfür ist besonders die Esraapokalypse ein fast rührendes Beispiel; immer wieder fragt der Apokalyptiker, ob denn nicht die Gottlosen durch das Eintreten anderer gerettet werden könnten, ob denn Gott es wirklich übers Herz bringe, den Menschen, den er geschaffen habe, zu verdammen u. s. w. Esr 7 102ff. Auch Baruch (55 4ff.) erschrickt über den gewaltigen Ernst des Gerichts, über die fürchterliche Pein der Sünder; so gross ist diese zukünftige Pein, dass man alle Thränen aufsparen soll für das Herbeikommen des Untergangs, der alsdann eintritt 52 3. Ebenso spricht sich in Hen 68 3 ein Mitgefühl mit den Verdammten (den gefallenen Engeln) aus. Es stehen sich also in der vorliegenden Litteratur Aeusserungen gegenüber, wornach im Himmel Freude sein wird über den Untergang der Sünder (Hen 94 10 97 2), und Aeusserungen wie die eben erwähnten, wornach sich der Fromme über das Los des Gottlosen entsetzt, ja betrübt.

3. Die Form des Gerichtsaktes.

a) Der Zweck des Gerichtes wandelt sich und dadurch die Stimmung, mit der man das Gericht ansieht; ebenso hängt mit der Wandlung des Zweckes eine wesentliche Veränderung in der Form des Gerichtsaktes zusammen. Wir finden daher in den eschatologischen Schriften unserer Periode verschiedenartige Anschauungen über die Art und Weise, wie das Gericht vor sich geht.

In der früheren Eschatologie erwartete man den Tag Jahwes als einen Schlachttag, an dem der Gott des Volkes als Kriegsmann erscheint, um die Völker zu zerschmeissen. Dem entgegen tritt nun eine ganz andere Vorstellung auf. Das Gericht wird in die Transscendenz erhoben, und Gott wirkt nicht mehr in unmittelbarer Aktivität, sondern in der ruhigen Art himmlischer Entscheidung; nicht mehr schleudert ein zürnender Kriegsheld aus den Wolken den tödlichen Blitz, sondern ein Betagter, dessen weiser Geist die tiefen Gründe der Geschichte und des Weltalls durchmisst, setzt sich auf einen Richterstuhl. Einst stand der Höchste „auf" von seinem Thron, um dreinzufahren; jetzt „setzt" er sich, damit die Entscheidung erwogen werde.

b) Die alte Vorstellung vom Vernichtungsgericht, vom Vernichtungskampf, ist in unserer Periode noch lebendig. In Hen 94ff. z. B. ist fast blutdürstig geschildert, wie die Gerechten mit Gottes Hilfe am Tag des Blutvergiessens ihren gottlosen Feinden den Garaus machen; in Hen 90 18 geschieht der Untergang der Feinde wie bei der Rotte Korah durch den Zornstab Gottes (in 90 19 durch das Schwert der Israeliten); vgl. noch die Vernichtung der gegen Jerusalem stürmenden Völker § 31, 2. Also, wo sich Israel und die Völkerwelt, die Parteien der Frommen und der Gottlosen gegenüberstehen, da ist die Vorstellung vom Vernichtungskrieg die gegebene. Etliche Stellen lassen Gott auch den satanischen Gegnern gegenüber noch in der Rüstung erscheinen: er führt mit Beliar Krieg t.Dan 5 und zermalmt dem Drachen das Haupt t.Asser 7; dies sind jedoch die einzigen zwei Belege.

c) An die Stelle dieses Krieges und Sieges tritt nun einerseits das reine lautlose Wunder. Klassisch hebt die Apokalypse in ass.Mos 10 an: Gott erscheint . . . und der Teufel hat ein Ende; da ist weder Krieg noch sonst ein Vornehmen, sondern es ist, wie wenn im Morgenland der Tag die Nacht vertreibt. Aehnlich wunderbar ist die Vernichtung durch die „Rede" Gottes bezw. des Messias. Wenn es sodann heisst, dass Gott oder sein Messias die Gegner zuerst überführe (arguere) und dann durch den Hauch oder das Wort seines Mundes plötzlich vertilge, so kommt zu der wunderbaren Gerichtsvernichtung noch der schlagende Moment einer Gerichtsverhandlung hinzu. Das führt zu der andern Neuerung: an die Stelle des Krieges und Sieges tritt die Gerichtsverhandlung; das Gericht wird zum forensischen Akt.

Eigenartig ist zunächst die lebensvolle Auffassung des Gerichtsaktes in Dan 7: der Höchste sitzt auf dem Richterstuhl und Bücher werden gebracht; es ist ein Gericht über die Träger der Weltherrschaft. Die bisherigen Inhaber werden gestürzt und beseitigt, die Herrschaft wird einem göttlichen Träger übergeben. Das Gericht bringt die Vernichtung; es ist nicht eigentlich eine forensische Verhandlung, in der über schuldig oder unschuldig erst entschieden würde, sondern es ist eine göttliche Ratssitzung, in der der göttliche Beschluss ausgemacht, verkündigt und sofort ausgeführt wird. Also: Vernichtungsgericht auf Grund einer Sitzung des göttlichen Rates.

Weiterhin aber finden wir, dass das Strafgericht über die Feinde Gottes und der Guten vollzogen wird auf Grund einer wirklichen richterlichen Verhandlung. So werden in Hen 90 die gefallenen Sterne, die Völkerfürsten und die abtrünnigen Juden vor den thronenden Gerichtsherrn geführt und nach den beigebrachten Büchern wird das Schuldig über sie gesprochen. Ebenso wird in den Bilderreden der Racheakt an den gottlosen Bedrückern der Frommen mit einer göttlichen Gerichtsverhandlung verknüpft 47 3, und das Strafgericht über die Könige und Mächtigen erscheint als forensische Scene, ausgeführt durch den

Menschensohn, der auf dem Gerichtsstuhl sitzt Hen 69 27 62 2 vgl. 45 3. Beidemal, in Hen 90 wie in HenB, ist als Strafe der Schuldigen die Verdammnis angegeben, was die logische Folgerung der Gerichtsverhandlung ist; ausserdem wird in HenB wie in Hen 90 neben dem forensischen Akt noch das Schwert- und Vernichtungsgericht erwähnt 90 18f. 62 12. Dieses Ineinander von Vernichtung und forensischem Akt entspricht dem Doppelgesicht der Gerichtsobjekte: einerseits sind sie Gegner Gottes und Israels, andererseits Sünder; als Gegner werden sie vertilgt, als Sünder untersucht und gerichtet. — Noch einen Schritt endlich und wir stehen vor dem völlig ausgebildeten richterlichen Urteilsakte, wobei der auf dem Stuhl sitzende Gott nach Wage und Büchern die Entscheidung fällt. Eine genaue Untersuchung wird angestellt (ἐξετασμός Weish 4 6 6 3ff. u. dgl.) über das Leben des Menschen, seine Gedanken, Worte und Werke. Hiermit verbindet sich dann natürlicherweise die Vorstellung, dass die Schuldiggesprochenen nicht vernichtet werden, sondern in die Verdammnis abgehen. Diese Form des Gerichtsaktes ist der entwickeltste Gegensatz zum Vernichtungskrieg, sie ist die gegebene beim individualisierten Weltgericht, wo die Guten und die Bösen im Gericht stehen; vgl. hierzu besonders sl.Henoch IVSib Esra Baruch rabbin. Theologie.

4. Die Gerichtsgerechtigkeit.

Auch die Anschauung von der Gerichtsforderung Gottes und von dem Massstab seines Urteils hat in unserer Periode eine Entwicklung durchgemacht, hauptsächlich innerhalb der Grenze des individualisierten Weltgerichtes selber. Neben Aeusserungen, die die absolute Strenge des Gerichts, das Verfahren nach dem blossen Recht behaupten, stehen Aeusserungen, die von der Gnade des Richtergottes wissen. Zuerst (in No. 4) werden wir Aussprüche wiedergeben, die auf der Linie einer strengen, zuweilen bis ins Peinlichste ausgeführten Gerichtsgerechtigkeit liegen; sodann in No. 5 Aussprüche, die die Gnade gegen das strenge Recht setzen.

a) Von einer Gerichtsgerechtigkeit zu reden ist erst möglich, wenn die alte reinnationale Eschatologie überwunden ist; denn in dieser ist der eschatologische Sieg auf der Seite der Macht, späterhin ist der Sieg, das Heil auf der Seite des Rechtes. So ist im späteren Judentum beim eschatologischen Gericht meist der Gedanke mitgedacht, dass die Gerechtigkeit Gottes durch den Endakt in der Welt offenbar werden soll. Auch wo das Gericht den Frommen die Erlösung schafft, erscheint es nicht bloss als Erweis der göttlichen Macht, sondern als Ausfluss der göttlichen Gerechtigkeit. Zwar hat Israel bezw. die fromme Gemeinde keinen Anspruch auf die Erlösung, mit Recht sind sie wegen ihrer Sünden den Gottlosen preisgegeben gewesen, die Ṣedaḳah Gottes bleibt die Gnadengerechtigkeit; aber ebenso fest steht, dass die Erlösung kein Unrecht ist, Israel und die fromme Gemeinde sind doch die Gerechten im Vergleich zu ihren Bedrückern und die Feinde haben das Gericht voll verdient, sie haben sich nicht bloss an Israel vergriffen, sondern auch gegen Gott gesündigt. Das ist z. B. in Bar 13 3ff. zu lebhaftem Ausdruck gebracht; Baruch wird einst als Zeuge am Endgericht wiederkommen und im Namen Gottes zu den Völkern sagen, wenn sie sich über ihre Strafe wundern werden: die ihr den klaren Wein getrunken habt, trinkt nun auch von seiner Hefe; das Gericht ist des Erhabenen, der die Person nicht ansieht; (er hat sein Volk gestraft wegen

seiner Sünden,) ihr aber, ihr Völker und Völkerschaften, ihr seid schuldig, weil ihr in dieser ganzen Zeit die Erde zertretet und euch die Schöpfung widerrechtlich zu nutze machet; ich habe euch immer Gutes erwiesen, aber ihr habt die Güte immer verleugnet. Ebenso haben die bösen Widersacher im Volk den Gerichtstag verdient Hen 94 9. Auch die verurteilten Feinde selbst bekennen es nachträglich, dass Gott in allem seinem Thun, Richten und Rechten wahrhaftig ist Hen 63 8.

b) Beim individualisierten Weltgericht ist es der Natur der Sache entsprechend zunächst ebenfalls die unbedingte göttliche Gerechtigkeit, die sich im Gericht auswirkt; dies ist ja der Zweck des Weltgerichts; gerade der unvollkommenen diesseitigen Vergeltung gegenüber oder im Unterschied von den weltlichen Richtern ist der Gott des Weltgerichts der Gerechte. Gott richtet alles nach Wahrheit und alles nach Recht, sagt Akiba (ähnlich wie Röm 2 2) in mechilta 33 a zu Ex 14 18, vgl. schir r. 1 9. Das Gericht zeigt das Siegel der Wahrheit Esr 7 104, judicium und veritas Esr 7 34 Bar 85 9; vgl. Jub 5 13 abot III 16 und Hen 50 4 60 6 108 13 Ps Sal 2 32 sifre 133 a zu Dt 32 4 u. s. w. Gott ist nicht einer, der die Person ansieht Jub 5 16, vgl. Hen 63 8 Ps Sal 2 18 Bar 13 8. Man kann ihn mit nichts gewinnen: wenn einer auch alles giebt, was auf Erden ist, Gott nimmt kein Geschenk an Jub 5 16; er lässt sich nicht besänftigen noch gar bestechen, sagt Jochanan b. Sakkai in b. berach. 28 b; vgl. den Gedanken, dass die gottlosen Feinde weder durch Reichtum noch durch Sühnopfer sich vor dem Gericht Gottes retten können § 37, 5. Diese Gerichtsgerechtigkeit Gottes steht im Gegensatz zu seiner jetzigen Langmut.

c) Als Massstab der Beurteilung, der im allgemeinen Menschengericht angelegt wird, ist meistens das Gesetz betrachtet; vgl. z. B. Bar 48 47: dein Gesetz straft sie an deinem Tage. Das Gericht hat gerade den Zweck, das Gesetz, das bisher nur mühsam in der Welt die Herrschaft behauptete und nur von wenigen hochgehalten war, zu vollem Sieg zu bringen. Wenn Baruch (48 27) sagt, dass das Gesetz sein Recht fordere, so werden wir an Paulus erinnert, der dasselbe mit einem Schuldkläger den Menschen gegenüber vergleicht. — Am Gesetz gemessen sind die Menschen entweder Thäter oder Uebertreter Esr 7 79 88 u. s. w.; doch enthält unsere Litteratur auch andere Gegenüberstellungen. Esra und Baruch z. B. reden manchmal von den Gläubigen und Baruch nennt fideles und qui improbe egerunt, solche, die in der Sphäre Gottes (in tuis) sind, im Gegensatz zu denen, die sündigen 54 21 f; im Grunde ist aber auch hier überall der Hauptpunkt der Beurteilung das Verhalten gegen die Gebote, bezw. noch gegen die im Gebot enthaltenen Verheissungen Gottes. Es entspricht dem gesetzlichen Massstab, dass das Gericht meist nur zweierlei Menschen (§ 23, 4 a) und daher nur zweierlei Los und zweierlei Urteilsspruch kennt. Akiba sagt in b. chagiga 15 a, Gott habe Fromme und Gottlose, Gan Eden und Gehinnom geschaffen, jeder Mensch habe zwei Anteile, einen im Gan Eden und einen im Gehinnom; der Fromme, der sich verdient gemacht, bekomme seinen und seines Genossen Anteil im Gan Eden, der Gottlose, der sich schuldig gemacht, bekomme seinen und seines Genossen Anteil im Gehinnom. Es giebt zwei Wege sifre 86 a zu Dt 11 26, einen zum Gan Eden und einen zum Gehinnom b. berach. 28 b (Jochanan b. Sakkai), Wege des Lebens und des Todes beresch. r. 3 22 (Akiba). So heisst es im Gericht dann eben auch Entweder — Oder: die einen nehmen, die

andern werden genommen Bar 85 9, die einen werden angenommen, die andern verworfen sl.Hen 48 8; die Schüler Abrahams ererben die kommende Welt, die Schüler Bileams erben das Gehinnom abot V 19; die Frommen empfängt das ewige Leben, die Gottlosen der ewige Tod Philo de post. Cain. M I 233 u. a.

Allerdings weiss man auch von Gradunterschieden innerhalb des seligen bezw. des unseligen Loses (§ 46, 8, § 38, 2 e); ausserdem sind zuweilen die besonderen Anhänger des Gesetzes (Märtyrer) in der Klasse der Guten besonders hervorgehoben; oder stehen zwischen den Gesetzestreuen und den Gottlosen die Mittelmässigen (§ 23, 4 b).

d) Gemäss der strengen Gerichtsgerechtigkeit ist es selbstverständlich, dass jeder einzelne für sich im Gericht vorgenommen wird. Und zwar äussert sich die Gerechtigkeit des Richters darin, dass er nicht von jedem Menschen dasselbe verlangt, sondern den eigenartigen Verhältnissen des Einzelnen Rechnung trägt. Dies ist wohl der Sinn des Ausspruchs in Jub 5 13 f, Gott richte jeden einzelnen gemäss seinem Wandel, den Grossen richte er gemäss seiner Grösse, den Kleinen gemäss seiner Kleinheit; vgl. noch beresch. r. 45 9 und Weish 6 6—8; die letztere Stelle betont, dass über die Gewaltigen und Starken eine strengere Untersuchung komme als über die Geringen und Kleinen, doch ist der Gedanke nicht sicher eschatologisch. Ausserdem ist zuweilen mit bestimmten Worten gesagt, dass im Weltgericht jeder auf sich allein steht. Während in der Eschatologie des Volkes das Verdienst der Gerechten den Uebrigen angerechnet und so das Volk als Ganzes betrachtet wird, entspricht es dem individualisierten Gericht, dass niemand für den andern eintreten kann; Fürbitte, Hilfe der Gerechten ist hier ausgeschlossen Bar 85 12. Esra fragt aus Mitleid für das harte Los der Verdammten, ob denn nicht am Tag des Gerichtes die Gerechten für die Gottlosen eintreten und für sie bitten dürfen, etwa Väter für Söhne oder Brüder für Brüder, Verwandte für Vettern, Freunde für Genossen. Nein! sagt der Engel, wie schon jetzt keiner für den andern krank sein, schlafen, essen . . . kann, so gilt im Gericht: jeder trägt seine Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit ganz allein 7 102 ff. Dort ist kein Helfer keinem einzigen Menschen, der gesündigt hat sl.Hen 53 1. (Das gilt für den Endakt, während bis dahin Fürbitte möglich ist Esr 7 106—111; vgl. den bemerkenswerten Gedanken in sl.Hen 64 5, wornach Henoch von Gott gesetzt ist als einer der wegnimmt die Sünde der Menschen und hilft den Kindern seines Hauses.) Nicht so konsequent individualistisch zeichnet die rabbinische Theologie das Weltgericht; sie glaubt wenigstens, dass die frommen Rabbinen Anderen in die Ewigkeit helfen können, so besonders in den späteren Aussprüchen b. chagiga 15 b sukka 45 b (echa r. 1 5 gehört nicht hierher).

e) Charakteristisch für den Gesetzesstandpunkt und die äusserliche Auffassung der Gerichtsgerechtigkeit ist nun aber, dass die einzelnen Menschen nach ihren einzelnen Handlungen gerichtet werden sollen. Hierin erschöpft sich eigentlich das Bedürfnis nach der abschliessenden Vergeltung am Individuum. Es wird genau nach den Werken gerichtet, weiss Akiba (abot III 15; genauer beschreibt b. taan. 11 a den Gerichtsvorgang beim Tod des Einzelnen: wenn ein Mensch stirbt, werden ihm alle seine Werke vorgeführt und gesagt: das hast du an dem und dem Tag gethan; er sagt: es ist so, und Gott sagt: unterschreibe; dann übt Gott ein gerechtes Gericht); ähnlich sl.Hen 42 14 Hen 95 5 u. s. w.; es wird „nach der Mehrheit (רב) der Werke“ gerichtet abot III 15. Dies setzt voraus, dass Gott die Thaten der Menschen alle genau

kennt Ps Sal 14 8 Hen 84 8 98 6 104 8 sl.Hen 53 3 65 5 66 3 5 vgl. 50 1. Als Hilfslinie dient dazu der Gedanke, dass die Thaten der Menschen in himmlischen Verzeichnissen aufgeschrieben sind.

Das Bild von den himmlischen Büchern ist mannigfach verwertet. Teils sind es Bücher, in die die einzelnen Handlungen der Menschen, teils Bücher, in welche die Namen der Menschen eingetragen sind, teils Bücher, in denen göttliche Beschlüsse u. dgl. aufgezeichnet stehen. Die Schreiber sind ursprünglich und in der Regel Engel, wie die nachher gegebenen Belege zeigen. Ausserdem ist Henoch als Himmelsschreiber erwähnt, und zwar notiert er sowohl Handlungen als Menschen: er ist von Gott gesetzt als einer, der niederschreibt die Geschöpfe Gottes, die sichtbaren und die unsichtbaren sl.Hen 64 5; nach Jub 4 24 hat er alles Thun der Generation[en] zu sagen bis auf den Tag des Gerichts, vgl. noch sl.Hen 40 13 53 2 22 11 Hen 12 3f. 15 1 Jub 10 17. In der Esraapokalypse ist die Schreiberthätigkeit auf Esra übertragen; er heisst in 14 50, nachdem er (wie Henoch) entrückt wurde, allgemein „der Schreiber der Wissenschaft (scientia) des Höchsten in Ewigkeit".

1. Am häufigsten findet sich die Form, dass die menschlichen Handlungen im Himmel (in Bücher) notiert werden. Henoch sieht im sechsten Himmel Engel, die die Seelen der Menschen aufschreiben und alle ihre Thaten und ihr Leben vor dem Angesicht des Herrn sl.Hen 19 5; hier sind also die Persönlichkeiten und die Werke nebeneinander gestellt. Vielfach sind nur die Handlungen genannt, und zwar besonders die sündigen Handlungen: die Engel schreiben alle Sünden der Sünder jeden Tag auf Hen 104 7 (vgl. 100 10: sie durchforschen die Thaten der Menschen von der Sonne, dem Mond und den Sternen aus hinsichtlich ihrer Sünde; andere Handschriften sagen, Gott forsche bei den Engeln im Himmel und bei Sonne, Mond und Sternen nach den Thaten der Sünder, vgl. 104 8). Nach Hen 89 muss ein Oberengel genau buchen, wieviel die siebzig Hirten Schafe (Israeliten) umbringen, wieviel nach dem Willen Gottes, wieviel nach ihrer Willkür, und jedem einzelnen Hirten muss er alles was er vernichtet, genau aufschreiben; die Hirten sollen's nicht wissen, aber Gott soll er es vorlegen und der Zahl nach vorlesen, damit Gott ein Zeugnis gegen sie hat 89 61 ff. 68; der Schreiber macht Tag für Tag seinen Eintrag und bringt dann das ganze Buch dem Herrn der Schafe hinauf, es wird ihm vorgelesen, dann versiegelt und aufgehoben 89 70f. (Umgekehrt schreibt in b. chagiga 15a Metatron die Verdienste Israels auf.) Nach Jub 30 18ff. sind die Leviten die unteren, die Engel die oberen Berichterstatter. Allgemein, ohne Erwähnung von Büchern oder von Aufschreibenden, heisst es: jede Sünde bis zum Tag des Gerichts wird im Himmel vor dem Höchsten täglich aufgeschrieben Hen 98 7f.; die ungerechten Reden der Gottlosen werden aufgezeichnet 97 6; über einen Mann, der nicht recht handelt, berichten sie (d. h. wird berichtet) eine Sünde im Himmel Jub 28 6; es giebt Bücher, in denen alle Sünden aufgeschrieben sind Bar 24 1, vgl. sl.Hen 52 15 abot II 1. Ein wenig anders lautet die Formel in Jub 30 23 Hen 81 4 sl.Hen 50 1: wenn einer eine gute That verrichtet, kommt für ihn eine Schrift in den Himmel, dass er Gerechtigkeit geübt, und es wird ihm zum Segen aufgeschrieben Jub 30 23; selig ist der Mann, über den keine Schrift der Ungerechtigkeit niedergeschrieben ist noch am Tag des Gerichts vorgefunden wird Hen 81 4. Dieser Gedanke des Niederschreibens ist auch in dem Gleichnis enthalten, das Akiba in abot III 16 gebraucht: das Schuldbuch (wie der Kaufmann eines führt) ist geöffnet, und die Hand schreibt ein. — So ist im Himmel alles genau bekannt, kein Werk der Gewaltthat ist bedeckt oder verborgen Hen 98 6. Ausdrücklich ist in sl.Hen 50 1 gesagt, dass diese Aufzeichnungen eine unbedingt zuverlässige Unterlage des Gerichts bilden; Henoch sagt hier von sich: ich habe das Werk eines jeden Menschen in einer Schrift niedergelegt, und kein auf Erden Geborener kann sich verbergen noch können seine Werke verborgen bleiben, ich sehe alles.

2. Eine andere Vorstellung ist in den Jubiläen beliebt, dass nämlich der Mensch den Thaten entsprechend entweder als Freund oder als Feind Gottes aufgeschrieben wird: Abraham ist als Freund Gottes auf die himmlischen Tafeln geschrieben 19 9; wer Gerechtigkeit thut, wird als Freund und Gerechter auf die himmlischen Tafeln aufgeschrieben 30 20; die Israeliten werden ermahnt, keine Sünde zu thun und den Bund zu halten, damit sie als Freunde aufgeschrieben werden 30 21; überschreiten sie den Bund, so werden sie auf den himmlischen Tafeln als Feinde aufgeschrieben 30 22.

3. Wieder anders ist das Bild von den Büchern da gebraucht, wo wir vom Buch des Lebens, der Lebendigen oder vom Buch der Unseligen hören. Die Bücher der Lebendigen sind in Hen 47 3 erwähnt; man erwartet hier freilich eigentlich Verzeichnisse der Thaten, nicht der seligen Menschen. Da das Buch der Lebendigen von Haus aus wohl ein Verzeichnis sämtlicher Israeliten ist, in das der Einzelne eingetragen wird vermöge seiner Abstammung, nicht vermöge seines Verhaltens, so hören wir in erster Linie davon, dass Gottlose aus dem Buch des Lebens, der Lebendigen getilgt werden; schmone P 12 (Handschr. C) z. B. bittet nach Ps 69 28, die Gottlosen mögen ausgewischt werden aus dem Buch der Lebendigen (מִסֵּפֶר הַחַיִּים) und mit den Gerechten mögen sie nicht aufgeschrieben werden. Die Namen

der Sünder werden nach Hen 108 3 aus dem Buch des Lebens (andere Lesart: der Lebendigen) und aus den heiligen Büchern (andere Lesarten: aus dem Buch des Heiligen, oder: aus den Büchern der Heiligen) ausgetilgt. Der Böse wird gestrichen aus dem Buch der Ermahnung der Menschenkinder, wird nicht aufgezeichnet in dem Buch des Lebens, sondern in dem der zum Untergang Bestimmten Jub 36 10, vgl. 30 22: wenn die Israeliten das Gesetz übertreten, werden sie aus dem Buch des Lebens getilgt und in das Buch derer, die umkommen, geschrieben und mit denen, die von der Erde hinweggetilgt werden. In diesen letzten Stellen ist es zweifelhaft, ob das Austilgen aus dem Buch des Lebens irdischen Untergang oder den Ausschluss aus der Seligkeit bedeutet, bezw. mit andern Worten: ob die Israeliten als Volksganzes oder als Individuen betrachtet sind (gemäss dem Mischcharakter der Jubiläen, die den alten, auf der nationalen Betrachtung ruhenden Stoff in individualisierender Weise bearbeiten (s. § 6). Im übrigen bedeutet die genannte Phrase in unserer Periode kaum mehr bloss den irdischen Tod, die diesseitige Vergeltung, sondern den Ausschluss aus der Seligkeit. Allgemeiner erwähnt b. roschh. 16b (Schule Schammais) eine Aufzeichnung der Menschen für Leben und Tod, und sl.Hen 40 13 sagt, dass Henoch aufschreibe alle die durch das Gericht Gerichteten und ein jedes Gericht derselben. — Umgekehrt sind die „Aufgeschriebenen“ hie und da mit den Gerechten, den Seligen gleichgesetzt, auf Grund der Vorstellung, dass es nur ein „Buch des Lebens“ giebt. So wird nach Dan 12 1 das Volk Daniels gerettet, genauer: alle die im Buch sich aufgeschrieben finden (כָּל־הַנִּמְצָא כָּתוּב בַּסֵּפֶר). Ebenso redet Hen 104 1 allgemein von einer Aufzeichnung der Gerechten: die Gerechten brauchen sich nicht vor dem Gericht zu fürchten, denn ihre Namen sind vor der Herrlichkeit des Grossen aufgeschrieben (vgl. den Ausdruck in schmone P 12: mit den Gerechten mögen sie nicht aufgeschrieben werden). Philo wendet diesen Gedanken in seiner Weise und sagt (de gigantibus 13 CW II 53): die Propheten und heiligen Menschen erheben sich in die ideale Welt, eingeschrieben in die Bürgerschaft der unkörperlichen, unvergänglichen Ideen (ἐγγραφέντες ἀφθάρτων (καὶ) ἀσωμάτων ἰδεῶν πολιτείᾳ). Die Einschränkung des Aufzeichnens auf die Gerechten berührt sich mit dem Gedanken, dass Gott unter den Menschen eine Auslese hält; die Uebrigen werden nicht aufgeschrieben, d. h. sie sind nicht wert, beachtet zu werden.

4. Als Hauptformen dieser Vorstellung von den himmlischen Aufzeichnungen sind also anzuführen: a) Bücher über die Handlungen; b) Bücher oder Tafeln mit Aufzeichnung von Personen, und zwar von Seligen wie von Unseligen; c) das Buch des Lebens; aufgeschrieben werden = selig werden. Die Vorlagen dieser bildlichen Ausdrücke sind nicht überall die gleichen. Zum Buch des Lebens bezw. der seligen Glieder der Heilsgemeinde mögen die Bürgerlisten verglichen werden, wie dies auch der Satz aus Philo nahelegt. Die Aufzeichnung ist den Seligen eine Bürgschaft für die gewisse Aufnahme zum Heil; der Fromme wünscht, dass sein Name im Himmel angeschrieben ist, denn dann ist er sicher, dass er nicht vergessen wird. Für die Aufzeichnung der Handlungen (in Bücher) könnte die Vorlage im kaufmännischen Leben zu suchen sein (vgl. das Schuldbuch in abot III 16); das Motiv ist das Bedürfnis der gerechten Vergeltung.

Bei den Büchern in Dan 7 10 fehlt die Angabe eines bestimmten Inhaltes. Entweder sind darin die Thaten der Reiche eingetragen gedacht, und es soll nun wie in Hen 89f. auf Grund der Aufzeichnungen gerichtet werden; oder es stehen darin die göttlichen Beschlüsse, die jetzt am Ende offenbar und ausgeführt werden sollen. Mir ist das letztere wahrscheinlich. Die Vorstellung, dass die göttlichen Beschlüsse, der göttliche Weltplan, die künftigen Geschicke der Menschen von Ewigkeit her in himmlischen Büchern oder Tafeln eingeschrieben sind, ist ja häufig, vgl. Dan 10 21 (Buch der Wahrheit) Hen 93 1–3 103 2 f. 106 19 f. 108 7 Jub 5 13 23 32 test. patr. (Levi 5 Asser 7). Für diese Auslegung der Bücher in Dan 7 10 spricht auch die übrige Situation in 7 9 f.; denn es handelt sich hier wohl um eine himmlische Ratsversammlung, in der der göttliche Beschluss festgesetzt und vollstreckt wird. — Auch in Esr 6 20 ist der Ausdruck anders gebraucht als im bisherigen; vor den wunderbaren Ereignissen des Endes wird es geschehen, heisst es hier, dass: libri aperientur ante faciem firmamenti et omnes videbunt simul. Diese Bücher enthalten die Geheimnisse der Zukunft; die Eröffnung der Bücher bedeutet das Inkrafttreten der verborgenen Dinge.

f) Am Gerichtstag werden diese Aufzeichnungen benützt (s. § 37, 4 c). Das Aufschreiben der einzelnen Werke giebt die Gewähr dafür, dass ein peinlich genaues Gericht vollzogen werden kann, vgl. sl.Hen 50 1 Hen 98 6. Eine andere Hilfsvorstellung des peinlich genauen Gerichtes ist die Aufbewahrung der Werke, die dann am Gericht erscheinen, vgl. § 24, 7 c. Dies ist übrigens fast immer von den Werken der Guten ausgesagt, von den bösen Thaten in Esr 7 35 14 35. Esra (7 35) behauptet von den Werken, dass sie „aufwachen“ für das Weltgericht, ganz wie dies auch von den Personen gesagt

wird, ein Beispiel dafür, wie bei dieser Art der Betrachtung die Summe der einzelnen Werke der Persönlichkeit gleichgesetzt ist. Nach andern Stellen sollen die Sünden am Gericht gezählt werden; so wissen's nach Hen 63 9 die bösen Könige mit Angst, dass alle ihre Sünden genau gezählt sind, Weish 4 20 nennt den Endakt einen συλλογισμὸς ἁμαρτημάτων; vgl. dazu noch Hen 89 63. Ein ähnlicher Gedanke liegt dem Zug der Erzählung in Bar 40 1 zu Grunde, dass vor dem feindlichen Regenten alle die Thaten seiner Scharen aufgetürmt werden. Die Voraussetzung des Zählens mag sowohl die Aufzeichnung wie die Aufbewahrung der Werke sein. Ob nun dieses Aufbewahren der Werke, dieses Zählen der Sünden bildlich zu nehmen ist oder buchstäblich verstanden sein will, jedenfalls zeigen diese Formeln, insbesondere das Zählen der Sünden, wie atomistisch man die Beurteilung nach den Werken gestaltete. — Etwas feinsinniger und vielseitig, wie das Gleichnis von den Büchern, ist der Gedanke, dass beim Gericht mittelst der Wage gerichtet wird.

Das Bild von der Wage ist beliebt, vgl. z. B. auch ausserhalb des Gerichtsgedankens: Ps Sal 5 4 ein Mensch und sein Teil (Schicksal) ist bei Gott abgewogen, Hen 43 2 die Sterne wurden mit einer gerechten Wage nach ihrer Lichtstärke gewogen. Esra bittet in 3 34: wäg unsre (Israels) Sünden und die der Weltbewohner auf der Wage, dass sich zeige, wohin der Ausschlag des Balkens sich neige (d. h. damit dann Gott Israel als leichter an Sünden finde und es erlöse; der Text ist nicht ganz sicher). So wird auch im Weltgericht gewogen. Allgemein behauptet der slavische Henoch, am Tage des grossen Gerichtes werde alles in Massen (und in Büchern) dargethan 52 15, und am Tage des grossen Gerichtes sei jedes Mass und jede Wage und alles Gewicht wie beim Verkauf auf der Wage angehängt 44 5; so auch 49 2 und in talmudischen Aeusserungen (vgl. dazu noch tos. sanh. XIII b. roschh. 16 b). Es ist nicht immer klar, was gewogen wird. In Hen 41 1 sieht der Seher, wie die Handlungen der Menschen auf der Wage gewogen werden, und nach 61 8 richtet der Messias alle Werke der Heiligen und wägt ihre Thaten mit der Wage. Werden hier die einzelnen Handlungen, jede für sich, gewogen, ob sie gut oder böse sind? oder werden die guten und die bösen Handlungen gegeneinander abgewogen? Die letztere Vorstellung ist deutlich vorhanden in dem Ausspruch des Akiba in kohel r. 10 1 j. kidd. 61 d; nach demselben kommt alles darauf an, dass mindestens ein gutes Werk mehr da ist, so dass sich die Wagschale zum Verdienst des Menschen neige, sonst fährt er zur Hölle (vgl. jenen andern Spruch des gleichen Rabbi in abot III 15: alles geschieht nach Massgabe der Mehrheit der Werke). Dies ist der Gipfel des atomisierenden Verfahrens. In Bar 41 6 werden nicht alle die einzelnen Handlungen, sondern Lebensperioden gegeneinander abgewogen (bei apostatischen Juden und bei Proselyten, nämlich die Lebenszeit des gesetzlichen und des gesetzlosen Wandels; 42 6 spricht dann von einer mensura temporum, der Ausdruck ist aber nicht recht verständlich). Oder werden die Personen gewogen; so in Dan 5 27: du bist gewogen worden und zn leicht erfunden; ähnlich wohl auch in Hen 89 63. Endlich weiss sl. Hen 52 16 B von solchen, die die Wagschale des Lichtes ererben; das ist eine Brachylogie des Ausdrucks: auf Grund des Wägens erbt der Fromme das Licht. — Das Bild von der Wage ist im religiösen Vorstellungskreis der Menschenwelt weithin verbreitet.

Auch die Wage verbürgt die Möglichkeit eines strikt genauen Gerichtes. Wo nun, wie in dem Ausspruch des Akiba, die einzelnen Handlungen gegeneinander abgewogen werden, da ist die Geltung der Werke auf die Spitze getrieben. Eine ähnliche Kleinlichkeit des Geistes bekundet die rabbinische Theologie in der Sentenz b. taanit 11 a, dass dem Menschen, wenn er ins Jenseits befördert werde, alle seine Thaten mit Angabe des Datums und des Ortes aufgezählt werden.

g) Diese atomisierende Betrachtung des Individuums, die Zerkleinerung der Persönlichkeit in ihre einzelnen Handlungen ist ein besonderes Kennzeichen des späteren Judentums. Das Motiv ist wohl die Herstellung eines absolut zutreffenden Gerichtes, das auf die Allwissenheit Gottes gegründet ist; es dient dieser Glaube zur Beruhigung für den Frommen darüber, dass alles, was die Gottlosen gethan und ihm angethan haben, einmal geahndet wird Hen

104 7. Die Wurzel dieses Glaubens aber ist der gesetzliche, rechnerische Geist des Judentums. Zwar ist der Grundzug auch der kleinlichen Gesetzeserfüllung der Gehorsam, der die einzelnen Werke mit einem Einheitsband umschlingt und adelt, aber das sittliche Leben ist doch in Stücke geschlagen, jede Handlung wird, für sich isoliert, am Gesetz geprüft, ob sie eine Gehorsams- oder Ungehorsamsthat sei. Bezeichnenderweise enthalten gerade die Jubiläen die Vorstellung vom Werkeverzeichnis besonders häufig; mit der schematischen Zeiteinteilung geht diese äusserliche Auffassung des sittlichen Lebens Hand in Hand.

5. Das strenge Recht und die Gnade.

a) Nicht immer allerdings herrscht die atomistische Auffassung des Gerichtes. Schon da wo in den Büchern nicht die Handlungen, sondern die Namen eingetragen erscheinen, oder wo auf der Wage nicht die Werke, sondern die Menschen gewogen werden, ist es überall die Persönlichkeit selbst, die als Ganzes im Gericht steht, nicht ihre einzelnen Handlungen. Das beweist ein Verständnis dafür, dass die Gerechtigkeit eben nicht in der Beurteilung der einzelnen Werke ihre Gestalt hat, sondern nur in der Beurteilung des ganzen Lebenswerkes. Ausserdem bricht doch auch in all dem gesetzlichen Judentum das Gefühl durch, dass im Gericht nicht bloss die absolute Gerechtigkeit waltet und nicht durchführbar ist, sondern zur Gerechtigkeit Gottes die Güte sich gesellt und gesellen muss. So verbindet Akiba in seinem merkwürdigen Denkspruch abot III 15 („mit Güte wird die Welt gerichtet, aber nach Massgabe der Mehrheit der Werke“) beides, den strenggesetzlichen und den freieren Geist, ohne dass wir recht sagen könnten, wie er es innerlich vermittelte. — Zunächst haben wir die Ansicht zu verzeichnen, dass zwei göttliche Eigenschaften im Gericht regieren, die Strafgerechtigkeit und die Güte (bezw. die Gnadengerechtigkeit). Mannigfach wird behauptet, mit den Gottlosen nehme es Gott genau, mit den Israeliten bezw. den Frommen dagegen verfahre er nach Barmherzigkeit. Dies ist nicht bloss in dem Sinn gemeint, dass die Strafe des Gottlosen seinem Thun entspreche, der Lohn des Guten dessen Thun weit übersteige, sondern auch in dem Sinn, dass Gott mit dem Frommen nicht so streng ins Gericht geht und Nachsicht übt. So redet man vom Gnadenlohn II Mk 12 45 (χαριστήριον) Weish 3 14 (ἐκλεκτὴ χάρις τῆς πίστεως), und will damit sagen, dass der Lohn grösser sei denn das Verdienst, und weiter, dass man überhaupt keinen Anspruch auf den Lohn Gottes erheben könne. Eine ähnliche Anschauung birgt sich in dem Ausspruch des Josua in b. sanh. 100b, der für den Lohn ein grösseres Mass annimmt als für die Strafe; beim Lohn gehe es nämlich nach Ps 78 23: er gebot den Wolken von oben her und that des Himmels Thüren auf und liess Manna auf sie regnen zur Speise; beim Strafmass heisse es nach Gen 7 11 nur: die Fenster des Himmels thaten sich auf. Weiter behauptet Ismael (in pesikta IX beresch. r. 8 1 vajj. r. 22 27), den Gerechten, die das von den Bergen Gottes gegebene Gesetz üben, erweise Gott eine Gerechtigkeit gleich den Bergen Gottes, mit den Frevlern dagegen nehme er es genau bis zur äussersten Tiefe; d. h. die Strafe der Frevler entspricht aufs genaueste ihrem Thun, der Lohn der Gerechten ist überaus gross. Und aus der Schule Josuas ist uns (in beresch. r. 35 17) der Ausspruch überliefert: „wenn Gott die Israeliten richtet, so richtet er sie stehend“, d. h. er

kürzt die Verhandlung und Untersuchung ab; bei den Völkern ist's eine lange und gründliche Untersuchung.

Hier ist die Deutung der beiden Stühle von Dan 7 9 in b. chagiga 14 a b. sanh. 38 b zu erwähnen, wie sie gewisse Rabbinen (Jose der Galiläer und von ihm veranlasst Akiba) vertreten: der eine Stuhl ist für das Recht (דין), der andere für die צדקה; ṣedaḳah ist wohl die Heilsgerechtigkeit, und die Deutung will besagen, dass Gott im Gericht sein Volk mit anderem Mass misst als die bösen Feinde. Das Gleiche behauptet Meir (in pesikta XXV), indem er den Worten Jes 26 2: Gott tritt aus seinem Ort heraus, den Sinn unterlegt, Gott gehe aus einer middah (Eigenschaft) in die andere, aus der middah des strengen Rechts in die der Barmherzigkeit für die Israeliten. So wie jetzt die Verse Jub 5 13—16 vor v. 17 ff. hineingesetzt sind, macht es den Eindruck, als sollte auch hier gelehrt werden, mit den Gottlosen nehme es Gott genau, mit den Israeliten habe er ein besonderes Verfahren; doch ist der Zusammenhang zwischen v. 16 u. 17 kaum beabsichtigt und innerlich. Nicht ganz durchsichtig ist Hen 60 24 f.: „wenn das Strafgericht des Herrn der Geister über ihnen ruhen wird, wird es ruhen bleiben, damit es nicht vergeblich über sie komme; darnach wird das Gericht nach seiner Barmherzigkeit und Geduld stattfinden“; die Deutung des letzteren Satzes auf die Zeit nach der Sintflut scheint mir nicht richtig, vielmehr halte ich ihn für einen eschatologischen Ausspruch (vgl. dazu 27 3) und finde daher in dieser Stelle ebenfalls einen Beleg für das Obige.

b) Gegen die eben angeführte Ansicht des Ismael (in pesikta IX u. s. w.) wendet sich Akiba und giebt eine andere Auffassung; Gott nimmt es, sagt er, mit den Gerechten und mit den Frevlern genau, nur dass er den Frevlern ihre guten Werke hier in dieser Welt bezahlt, für ihre bösen sie im Gericht bestraft, während er bei den Gerechten umgekehrt die bösen Werke in dieser Welt heimsucht, die guten im Gericht belohnt. Damit stossen wir auf eine Theorie, die uns auch sonst im späteren Judentum begegnet und die interessant ist: der Fromme büsst seine Süden hier (durch Leiden) ab, damit er in der Ewigkeit bloss noch Lohn bekommt; der Gottlose erhält den Lohn für seine guten Handlungen im jetzigen Leben, damit er in der Ewigkeit bloss noch Strafe bekomme. Zunächst einige weitere Belege für diese Theorie, die sowohl für die Betrachtung der Völker als für die der Einzelnen Anwendung findet: Israel wird jetzt gezüchtigt, damit es einst bloss noch Heil erfährt, sagt unter Anderen Baruch in 13 10, vgl. § 25, 3. Auf die Individuen bezogen, heisst es in dem Ausspruch Samuels des Kleinen (in schocher tob zu Ps 94 15): die Belohnung der Frommen liegt nach ihnen (d. h. in der Zukunft), die der Frevler vor ihnen (in der Gegenwart, nach Dt 7 10), wie Tarphon in abot II 16 behauptet, der Lohn der Gerechten erfolge in der kommenden Zeit. Die gleiche Anschauung liegt dem Satz in Ps Sal 13 10 zu Grund: seine Frommen schont der Herr, darum tilgt er ihre Uebertretungen durch Züchtigung; ebenso einem Ausspruch, der in b. sanh. 101 a von Akiba erzählt ist; der Rabbi sei, heisst es dort, am Krankenlager seines Lehrers Elieser ben Hyrkanos fröhlich gewesen, während alle andern traurig waren, und habe das so begründet: solange meinem Lehrer alles von statten ging, dachte ich, ob er nicht seinen Lohn schon hienieden bekomme; jetzt aber freue ich mich. Vgl. noch abot d. rabbi Natan 39 b. taanit 11 a, Akiba in mechilta 72 b, pesikta IX; ferner b. kidd. 40 b.

Nicht ganz deutlich ist die Stelle in sifre 133 a: Gott ist ein Gott der 'emunah; wie er dem Gerechten den völligen Lohn der miṣwah, die er in diesem Leben erfüllt hat, im kommenden Olam zahlt, ebenso zahlt er dem Gottlosen den völligen Lohn des leichten Gebotes, das er erfüllt hat (ergänze wohl: in diesem Olam); wie er an den Gottlosen im kommenden Olam die in diesem Olam begangene Sünde straft, so giebt er dem Gerechten völlige Strafe für die in diesem Olam begangene Sünde (erg. wohl: in diesem Olam). Seltsame Blüten treibt diese Theorie; vgl. den Ausspruch des Chanan in bamidb. r. 6 2: der Wein ist nur in dieser Welt erschaffen worden, um damit die Frevler in der jetzigen Welt zu belohnen, denn sie sind für die

künftige Welt verloren, oder was Eleasar ben Zadok zu seinem Vater sagte (in echa r. 1 5): Vater, gieb ihnen (den Aerzten, die den Zadok heilten) ihren Lohn in dieser Welt, damit sie nicht teilnehmen an dem deinigen in der kommenden Welt.

Die Voraussetzungen und Motive, die dieser Theorie zu Grunde liegen, sind mannigfaltig. Zunächst wurzelt dieselbe in der atomistischen Vergeltungslehre, nach der Gott jedes einzelne Werk berechnet und als gerechter Gott kein Werk unbelohnt oder unbestraft lassen kann. Aber dann erhebt sich die Frage: was soll's werden, wenn Gott wirklich jedes einzelne Werk richtet? haben doch die Gerechten auch nicht lauter gute Werke, die Bösen nicht lauter böse. Und da man das Gericht als den unbedingten Abschluss der Vergeltung ansah, bei dem die Gottlosen für immer verdammt, die Frommen für immer seliggesprochen werden sollten, so musste die diesseitige Vergeltung zu Hilfe gezogen werden. Wenn aber dabei zwischen Gerechten und Gottlosen unterschieden wird und die beiden verschieden behandelt werden, so ist die atomistische Betrachtung nicht alleinherrschend, sondern die Menschen sind als Ganzes genommen, als fromme oder gottlose Persönlichkeiten, gemäss ihrer Stellung zur frommen Nation oder Gemeinschaft, oder gemäss ihrem Gesamtverhalten. Diese Verschiedenheit der Behandlung von seiten Gottes reiht zum bisherigen einen neuen Beleg dafür, dass Gott nicht bloss nach dem Recht entscheidet, sondern den Gerechten gegenüber Gnade walten lässt; hier ist dies allerdings nicht auf den eschatologischen Akt beschränkt, aber das Verfahren Gottes vollendet sich im eschatologischen Akte. Endlich diente jene Theorie zur Beruhigung der Gemüter über das gegenwärtige Glück der Gottlosen und das Leiden der Frommen; man findet einen tiefen göttlichen Zweck darin: jene haben ihren Lohn dahin, diese haben ihre Strafe gebüsst. Im ganzen betrachtet ist es eine scharfsinnige Theorie, aber ein sprechendes Beispiel dafür, wie das Judentum von seinen äusserlichen Grundlagen aus immer wieder zu äusserlichen Lösungen der Gemütsprobleme geführt wurde.

c) Bis hieher war davon die Rede, dass Gott im Gericht Gnade walten lasse gegenüber dem Gerechten. Es sind aber ausserdem zuweilen Mittelgruppen erwähnt, Leute, die weder zu den Gottlosen noch zu den Gerechten gehören; bei solchen ist die Frage, ob Recht oder Gnade im Gericht, besonders lebendig. Dies scheint in Bar 41 f. der Fall zu sein. Der Abschnitt bespricht vermutlich das Los der Apostaten und der Proselyten; der Seher fragt: an forte appensum appendetur tempus istorum, et sicut inclinabit pondus, ita judicabuntur? d. h. wird die Zeit des gesetzlosen Wandels und des gesetzestreuen Wandels genau gegeneinander abgewogen und je nach dem Gewicht (d. h. wohl nach der Zahl der Tage im gesetzlosen bezw. gesetzestreuen Wandel) entschieden? Die Offenbarung antwortet, es gehe nicht so äusserlich genau nach dem Gewicht, sondern Gott rechne den Apostaten ihre frühere Zeit, da sie dem Gesetz noch unterthan waren, hoch an, wie er andererseits den Proselyten ihre spätere Zeit hoch anrechne (im Text heisst es hier wieder tempus prius, doch ist dies wohl ein Schreibfehler). Das ist vom Standpunkt des Gesetzes und des Judentums aus gesprochen, doch ist die atomistische Gerichtsbetrachtung durchbrochen und es liegt der Wunsch darin verborgen, dass Gott Gnade vor Recht ergehen lassen möge. Ebenso taucht die Frage, ob im Gericht strenge Gerechtigkeit oder Gnade walte, da auf, wo „Mittelmässige“ und nicht bloss

Gerechte und Gottlose angenommen werden; ihnen gegenüber, glaubt die Schule Hillels, wird Gott gnadenreich sein, die Wage zur Gnade neigen b. roschh. 16 b. Dies erinnert an die Aussprüche in den Apokalypsen des Baruch und Esra, wonach zwar die „Gerechten“ dem Gericht gegenüber ruhig sein dürfen, die „Wir“ aber, d. h. die gewöhnlichen Menschen, vor Gottes Gericht nicht bestehen können, also auf seine Gnade angewiesen sind. Und da bei der pessimistischen und verzagten Stimmung des späteren Judentums in den feineren Gemütern die Gerichtsangst stieg, herrschte überwiegend das Gefühl, dass, wenn Gott im Gericht nach der blossen Gerechtigkeit verführe, kein Mensch selig würde, dass er daher nach Barmherzigkeit handeln müsse (§ 25, 6). Gerade das Dogma von der peinlich genauen Gerichtsgerechtigkeit Gottes hat dazu beigetragen, dem Bedürfnis nach Gnade und Evangelium Raum zu schaffen und dem Gesetz und dem Judentum die Herrschaft zu nehmen.

6. Die Strafe des Gerichtes ist verdient.

a) Je mehr nun betont wird, dass der Gerechte Barmherzigkeit im Gericht bezw. gegenüber dem Gericht braucht und dass sein Lohn unverdient ist, desto mehr fühlt man das Bedürfnis, es auszusprechen, dass dem Gottlosen gegenüber im Gericht doch das Recht waltet, nicht das Unrecht, dass er sein Los verdient hat und das Gericht nicht zu hart ist im Vergleich zu seinem Verhalten. Wo wir derartige Aeusserungen, die die Verdammnis der Gottlosen als verdient erklären, in den jüdischen Schriften dieser Periode vernehmen, da dürfen wir sie nicht etwa bloss immer auf pharisäischen Hochmut und Parteigegensatz zurückführen, sie gehen vielmehr zum Teil, wie im vierten Esra, aus einem Anstürmen gegen die starre Gesetzesforderung hervor und bezeichnen eine Niederlage des frommen Gemütes gegenüber der bestehenden Gesetzesherrschaft. Wenn der Apokalyptiker Esra darüber seufzt, dass nur so wenige selig werden, und fragt, ob denn wirklich das Gericht so streng mit den Gottlosen verfahren müsse, so wird er mit dem „Trost“ zur Ruhe gewiesen, dass die Gottlosen das Gericht vollauf verdient haben, d. h. aber: er ist nicht im stand, sich aus der Fessel des Gesetzesstandpunktes zu befreien und die Folgerung seines religiösen Bedürfnisses zu ziehen, weil er keinen andern Massstab kennt als das Gesetz.

b) Und zwar haben die Gottlosen ihr Los verdient, weil sie selbst an ihrer Sünde schuld sind. Der Mensch hat einen freien Willen: alles ist vorausерschaut, aber die Freiheit ist gelassen, sagt Akiba in abot III 15; oder es heisst: alles liegt in der Hand des Himmels, ausgenommen die Gottesfurcht b. nidda 16 b (Chanina), vgl. den Ausspruch des Ben Asai in mechilta zu Ex 15 26. Also trotz aller der deterministischen Anschauung des späteren Judentums wird doch die Freiheit des Willens in weiten Kreisen festgehalten. Es ist daher offenbar, dass die Gottlosen aus eigenem freiem Entschluss den Höchsten verachtet, sein Gesetz verworfen und seine Wege verlassen haben, denn nicht hat der Höchste gewollt, dass Menschen verloren gehen, vielmehr die Geschöpfe haben selbst den Namen ihres Schöpfers verunehrt Esr 8 56—60. Nach Bar 85 7 sind die Menschen „bis jetzt noch“, d. h. vor dem Gericht, in der Herrschaft der eigenen Freiheit, ebenso Esr 9 11 f.; auch Ps Sal 9 4 bekennt: „unser Thun geschieht nach unseres Herzens Wahl und Willen, dass wir Recht und Unrecht thun.“ Es darf niemand die Schuld auf andere schieben, auf seine

Vorfahren oder auf Adam; jeder ist sein eigener Adam Bar 54 15. Die Sünde ist nicht von selbst in die Welt gekommen, sondern die Menschen haben sie von sich aus geschaffen Hen 98 4.

1. Zuweilen hören wir allerdings die Lehre, dass das Los, ja das Verhalten des Menschen von Anfang an bestimmt sei und dass der Mensch mit dem Beginn des leiblichen Daseins in den Bannkreis einer Sündenmacht trete. Die Aussagen über die Vorausbestimmung sind freilich selten und nicht überall ganz deutlich. Es besteht z. B. die Anschauung, dass die Menschen im voraus in gute und böse eingeteilt seien: Gott schuf Fromme und Gottlose (Akiba in b. chagiga 15a), Gott teilte die Geister der Menschen (bei der Schöpfung) und stärkte die Geister der Gerechten Hen 41 8; doch soll in beiden Sätzen wahrscheinlich nur das Vorhandensein von guten und bösen Menschen im allgemeinen behauptet werden. Die Abrahamapokalypse redet (c. 14) von solchen, deren Teil Asasel ist und deren Sein durch ihn ist, vgl. Weish 2 24, Bar 42 7 verkündet: assumet corruptio illos qui eius sunt, et vita illos qui eius sunt; aber in diesen und in ähnlichen Aussprüchen handelt es sich nicht um eine Vorausbestimmung des Verhaltens, sondern es liegt darin der Gedanke, dass wer sich einmal dem Guten bezw. dem Bösen ergeben hat, demselben sozusagen verschrieben ist. Nach Philo und Weisheit ist die freie Entscheidung des Menschen genau genommen zeitlich vor dem Eintritt der Seele in die Körperlichkeit erfolgt: Philo sieht die Einkörperung als einen Fall ins Schlechte an, den die Menschen thun, im Gegensatz zu den Engeln; nach Weisheit (8 19f.) bekommt die Seele den ihrem Wesen entsprechenden Leib. Andere Stellen wissen davon zu sagen, dass alles Thun der Menschen von Anfang an aufgeschrieben sei (Hen 90 41: alles Thun der Menschen ist dem Henoch im voraus gezeigt worden; 81 1 f.: Henoch liest im voraus auf den himmlischen Tafeln alles Thun der Menschen; sl.Hen 53 2: Henoch schreibt alles Thun der Menschen in Bücher, ehe es geschieht). Doch besagen derartige Aeusserungen eher das göttliche Vorherwissen als die göttliche Vorherbestimmung und beziehen sich zum Teil (so sicherlich in Hen 90 41) auf die Geschichte der Menschen im grossen und allgemeinen, nicht auf das sittliche Verhalten der Einzelnen; das religiöse Gemüt geht jedenfalls in solchen Aussprüchen nicht darauf aus, eine göttliche Vorherbestimmung im Gegensatz zu der menschlichen Freiheit aufzurichten, sondern es will die Gewissheit veranschaulichen, dass der Lauf der Menschen und der Geschichte in Gottes sicherer Hand sei. Auch nach ass.Mos 12 1 ff. ist alles bis aufs kleinste von Gott seit der Schöpfung bestimmt, daneben ist aber in v. 10f. ebenso deutlich das menschliche Thun in seiner Selbständigkeit gelassen. Unsicher ist der Sinn von sl.Hen 49 2 (ehe der Mensch geboren wurde, war schon einem jeden der Ort zur Ruhe bereitet); soll hier auf eine Vorausbestimmung des Loses und damit des sittlichen Verhaltens angespielt werden, oder will der Satz allgemein sagen: es giebt für jeden Menschen eine Ruhestätte, soviel Menschen soviel Ruhestätten? Am meisten seufzt Bar 14 11 über die Gebundenheit des Menschen, indessen weniger über die Unfreiheit seines inneren Lebens als über die Unfreiwilligkeit seines äusseren Daseins. Die gleiche Klage thut Esr 8 5, aber hier ist ausdrücklich die Freiheit des Menschen neben die Machtlosigkeit über Leben und Tod gestellt: du bist ungefragt gekommen und musst wider Willen scheiden, denn Freiheit (potestas) ist dir nur gegeben eine kurze Lebenszeit. — Nirgends in den jüdischen Schriften (mit Ausnahme der Essener) ist also in voller Deutlichkeit ausgesprochen, dass dem einzelnen Menschen durch die göttliche Vorausbestimmung die freie Herrschaft über sein sittliches Handeln benommen wäre. Es kreuzen sich eben auch in der jüdischen Litteratur die zwei Bedürfnisse, das Bedürfnis nach der Vorherbestimmung Gottes, aus eschatologischen und andern Gründen, und das ethische Bedürfnis der freien Selbstbestimmung. Daher sucht man, so gut es geht, beides zu vereinigen (vgl. die Lehre der Pharisäer, Josephus A. XVIII 13).

2. Nach einer weitverbreiteten Ansicht aber muss der Mensch schon mit dem Beginn des Daseins in den Bannkreis einer Sündenmacht eintreten. Entweder wird nämlich in den jüdischen Schriften dem Sündenfall Adams eine entscheidende Bedeutung für die Menschheit zugemessen, so insbesondere in den Apokalypsen des Esra und des Baruch; oder wird die Schuld an der Sünde auf die Dämonen geschoben, die teils als die uranfänglichen Urheber der Sünde (Henoch), teils als die täglichen Anstifter der täglichen Sünden gelten (Jubil., Testamente). Beides aber liegt jenseits des Einzelnen. Indes wenn auch Adams Sünde viel Sterben und Verderben über die Menschen gebracht hat Esr 7 118 4 30 Bar 48 42 beresch. r. 3 7, so erscheint doch nirgends die menschliche Natur durch Adams Fall so verschlechtert, dass sie den freien Willen verloren hätte. Die Vererbung der Sünde seit Adam, das göttliche Verdikt über die Schöpfung wegen seines Ungehorsams (Esr 7 11), die Verknechtung unter die bösen Geister streiten nicht dawider, dass der einzelne Mensch sich zum Guten entscheiden kann. Nur findet es die pessimistische Weltbetrachtung schwierig, aus diesem Bannkreis der Sündenmacht loszukommen, und glaubt zu beobachten, dass nur wenige wirklich sich zum Guten entscheiden. — Auch hier begegnen sich zwei Stimmungen und Anschauungen, das ethische Verantwortungsgefühl, das in jedem Menschen spricht: du bist dein eigener Adam, und der Eindruck

der finsteren Sündenmacht, die wie ein Ungeheuer aus der Urzeit oder wie ein Gespenst aus dem schwarzen Reich auf den Menschen lauert.

3. Nicht hierher gehörig endlich ist die in der rabbinischen Theologie und sonst (Esr 7 48 3 21f. vgl. 4 30) mitgeteilte jüdische Lehre vom sündigen Stoff, d. h. von der Sündhaftigkeit des Menschen, vgl. § 23, 6a. Die Sünde stammt aus dem bösen Stoff, für ihn scheint der Mensch nicht verantwortlich gemacht werden zu sollen; er ist in jedem Menschen, von ihm aus kann sich aber doch jeder zum Guten oder Bösen entscheiden, es ist nur durch ihn erschwert, das Gute zu wählen. In Esr 3 21f. ist nicht ganz deutlich, ob die Sünde der Adamskinder von Adams Fall abgeleitet oder mit Adams Fall gleichgesetzt wird; das letztere ist wahrscheinlich, und die Stelle ergiebt dann den theologisch wichtigen Satz, dass die erste Sünde (Adams) aus dem sündigen Stoff hervorkommt, wie seitdem alle Sünde. Jedenfalls ist in Esr 3 21 behauptet, dass Adam wegen seines bösen Herzens gefallen ist.

c) Also der freie Wille des Menschen macht es, dass dieser sich nicht entschuldigen kann. Es wird ihm aber vollends jegliche Ausrede abgeschnitten, weil Gott alles gethan hat, um ihn vor dem Gericht zu bewahren. Das Gesetz Gottes war jedem bekannt: oft genug hat Gott seinem Volk sein Gesetz vorgelegt Esr 7 21—25 72 127—130, ein jeder hätte wissen können, wenn er sündhaft handelte, dass es nicht recht war, und doch kannten sie wegen ihres Hochmutes das Gesetz Gottes nicht Bar 48 40 47 15 6 Esr 8 55—60 9 11; man hatte die „Handschrift" Henochs, in der alle Erkenntnis stand, die der Mensch brauchte sl.Hen 65 5. Auch die Heiden wussten vom Gesetz (§ 23, 2 Anm.), und gleicherweise hatte sich die Weisheit den Menschen angeboten, aber niemand nahm sie auf Hen 42. Weiter hätte die Schöpfung Gottes die Menschen zur Einsicht bringen können Bar 54 18 vgl. Röm 1 19f.; auch hat Gott ihnen eine Vernunft gegeben, die ihnen sagte, was sie thun sollen und was sie zu erwarten haben Esr 7 72; sie wussten genau, was als Lohn und Strafe bevorsteht Bar 55 2 51 15f. Esr 8 58 9 9. Wieviel Gutes haben sie bei Lebzeiten von Gott erfahren Esr 9 10, und lange genug, wahrhaftig, hat der Höchste Langmut gehabt Esr 7 74. Darum haben die Gottlosen auch nicht, was sie im Gericht sagen, oder wie sie ihren Mund öffnen und reden sollen 7 73. — Deshalb nun hat der Fromme und Gottesfürchtige keinen Grund, sich über das Los der Verdammten zu betrüben, sie sind völlig selbst schuld daran. Sie sind auch nichts wert in Gottes Augen; Gott macht sich sozusagen nichts daraus, dass sie verloren gehen. Esr 7 52ff. spricht im Offenbarungston: ich will keine Trauer hegen über die Menge derer, die verloren gehen, sie sind es ja, die auch schon jetzt dem Dampf vergleichbar sind, dem Feuer ähnlich, wie Rauch geachtet, sie haben gebrannt, geglüht, sind erloschen; und 9 22: so gehe nun dahin die Menge, die für nichts geboren ist (quae sine causa nata est). Es wird im Himmel keine Trauer über den Untergang der Gottlosen sein, so wie Freude herrschen wird über das Heil der Gläubigen Esr 7 131 (8 38), vgl. Hen 94 10 97 2. Und die Hauptsache ist, dass Gottes Gesetz zu Recht besteht Esr 7 20.

Esr 8 38 erscheint im jetzigen Zusammenhang als Rede des Engels; aber der Text des Abschnittes 8 37—40 ist verwirrt, und so wird die Vermutung bestärkt, dass v. 38 ursprünglich als Rede des Sehers gemeint sein wollte.

7. a) Bisher haben wir die Vergeltung im allgemeinen besprochen, wonach der Richter am Ende über die Werke bezw. über die Persönlichkeit des Menschen entscheidet und je nach dem Befund Seligkeit oder Verdammnis zuerteilt. Es bleiben zum Schluss noch einige besondere Formen der eschatologischen Vergeltung anzuführen, in denen teilweise auch das künftige Los in ein innerliches Verhältnis zum sittlichen Handeln des Menschen gesetzt ist. So ist die Vergeltung bisweilen mit einer Ernte verglichen; die Welt ist

ein Acker (Esr 4 28 ff.), das Thun der Menschen ist die Aussaat, der Urteilsakt ist die Tenne, der Lohn ist die Frucht: wenn die Zeit der Welt reif sein wird (am Weltende), kommt die Ernte der Aussaat der Bösen und der Guten Bar 70 2 (hier mit den letzten Drangsalen verbunden); die Tenne (area) kommt Esr 4 30, es kommt die Frucht der Tenne des Lohns (fructus areae mercedis) Esr 4 35; man trägt eine Frucht davon bei der Heimsuchung der Seelen Weish 3 13, vgl. sl.Hen 42 11B Esr 9 17. Verwandt ist der Ausspruch in Esr 8 38: das „plasma“ der Sünder ist Tod, Gericht, Verderben; das „figmentum“ der Gerechten ist Heimkehr, Errettung, Lohnempfang. Der Lohn erscheint ferner als Arbeitslohn, den Gott, der Arbeitsherr, austeilt, z. B. abot II 14 15 16 (Eleasar b. Arach und Tarphon). — Auch denkt man sich aus, dass der Mensch an dem belohnt bezw. bestraft werde, woran er rechtgehandelt bezw. gesündigt habe; als allgemeingültige, für die gesamte (auch die nichteschatologische) Vergeltung zutreffende Regel ist das in t.Gad 5 Weish 11 16 ausgesprochen, ausführlich in den schönen Mahnworten, die in derek erez suta überliefert sind: Ohren, die nicht auf eitle Reden gehört haben, lassen dich Frieden in dieser Welt vernehmen und in der kommenden Welt; dein Mund, der sich bemüht hat mit den Worten der Tora, wird würdig sein, das Lob Gottes bei der Wiederbelebung der Toten zu verkündigen; häng deine Augen nicht an einen Besitz, der dir nicht gehört, denn du schliessest damit die Thore des Himmels IV 5—8. Weiter lesen wir, dass wer die Auferstehung leugnet, sie nicht bekommt b. sanh. 90 a vgl. Hen 46 6 Jub 4 31. In sota I 7 ist diese Anschauung erwähnt mit Bezugnahme auf das Sprichwort: mit dem Mass, damit der Mensch misst, wird ihm wieder gemessen; vgl. noch die Sentenzen in Esr 7 25: vacua vacuis plena plenis, und in Bar 42 7: assumet corruptio illos qui eius sunt et vita illos qui eius sunt, endlich die längere Klage in Esr 7 119—125, dass die Menschen keine Aussicht haben, die Güter des ewigen Lebens zu geniessen, weil sie im vollen Gegensatz zu all dem Wesen jener Güter gehandelt haben (z. B. heisst es dort: was hilft uns das Paradies, wenn wir nicht hinkommen, weil wir immer an scheusslichen Orten geweilt haben?).

b) Auch die Vorstellung von den zweierlei Wegen, die die Menschen gehen, möchte ich in diesem Zusammenhang erwähnen; hierbei erscheint das Endschicksal nur wie eine Fortsetzung des ganzen Wandels, der Mensch bekommt das Ziel seines Weges. Es sind gegenübergestellt: der Weg des Lebens und des Todes beresch. 3 22 (Akiba), oder die Wege des Lebens und des Todes b. sanh. 55 a u. s. w.; „die Rabbinen lehren die Wege des Lebens, durch die man für das Leben des kommenden Olam würdig wird“, sagt b. berach. 28 b; weiter sind genannt: die Wege des Todes, die Pfade des Verderbens Esr 7 48 (vgl. die Pfade der Gerechtigkeit und die Wege der Ungerechtigkeit, der Gewaltthätigkeit, des Todes, der Bosheit Hen 94 1 f. 91 18); der Weg dieser vergänglichen Welt und der Weg, der zum Leben führt sl.Hen 42 10 Sok; der Weg zum Gan Eden und der Weg zum Gehinnom b. berach. 28 b Bar 85 13; vgl. noch t.Asser 1 sl.Hen 30 15.

c) Endlich ist die Lehre anzuführen, dass man im Himmel einst die guten Werke findet, die man dort im jetzigen Leben angesammelt hat. Diese Anschauung hat ihre Wurzel in dem Streben nach individueller Heilsgewissheit, es ist eine Versicherung auf das ewige Leben. Die Belegstellen dafür

sind hauptsächlich aus den Apokalypsen des Esra und des Baruch zu holen: die Gerechten haben bei Gott einen Vorrat von Werken in Schatzkammern (thesauri) verwahrt Bar 14 12, die Werke der auserwählten Gerechten sind von dem Herrn der Geister aufbewahrt Hen 38 2. Esra hat einen thesaurus operum bei Gott aufbehalten, der ihm in den letzten Zeiten offenbar wird Esr 7 77; die Gerechten, denen viele Werke bei Gott aufbewahrt sind, empfangen aus ihren eigenen Werken den Lohn Esr 8 33, die andern haben keinen Vorrat guter Werke (substantia bonorum operum) Esr 8 36. Beim Gericht werden die thesauri geöffnet, worin die Gerechtigkeit aller derer, die in der Welt recht gehandelt haben (qui in creatura justificati sunt), gesammelt ist Bar 24 1 (vgl. umgekehrt im Gebet Man 13: bewahre meine Uebelthaten nicht auf). Der Ausdruck thesaurus hat hierbei eine wechselnde Bedeutung, entweder ist er die Schatzkammer oder der Schatz; die Werke sind mit Geldmünzen verglichen, die aufgespeichert werden. Es fragt sich, ob diese Formel von der Aufspeicherung der Werke wörtlich zu nehmen ist oder bloss bildlich, d. h. als Bild dafür, dass Gott die Werke im Sinn behalte. In jedem Fall erinnert das Aufbewahren der Werke an das Aufschreiben derselben in die Bücher. Beides ist eine Garantie für die peinliche Genauigkeit des göttlichen Gerichtes bezw. dafür, dass den Frommen ihr entsprechender Lohn ausbezahlt werden kann. Die Persönlichkeit ist auch hier in einzelne Werke geteilt, doch bleibt sie als Einheit im Hintergrund. Für sich steht der Ausdruck in Esr 7 35: opus subsequetur (vgl. apk.Joh 14 13 τὰ ἔργα ἀκολουθεῖ μετ' αὐτῶν); die einzelnen Handlungen sind zu der Einheit eines Lebenswerkes zusammengefasst, der geistige Ertrag eines Menschen folgt ihm ins Gericht wie sein Schatten. — Allgemeinerer Natur ist die mannigfaltig gewendete Vorstellung, dass sich der Fromme Reichtümer im Himmel sammelt. Die Gerechten sammeln sich Schätze durch Glauben (fide thesaurizant) Esr 6 5; wer Almosen übt, bekommt einen vollen Schatz in jener Welt sl.Hen 50 5 45 1; König Monobazos hat sich, heisst es in j. pea 15b b. baba b. 11a, durch seine Wohlthätigkeit Schätze gesammelt für oben, für die künftige Welt; ähnlich ist in pea I 1 die Rede von frommen Leistungen, deren Zinsen in diesem Aeon genossen werden, während das Kapital für den künftigen Aeon stehen bleibt; vgl. noch die nicht eschatologischen Formeln von den Schätzen der Einsicht, den Vorräten der Weisheit, die man sich zu eigen machen kann (thesauri, promptuaria) Bar 44 14 Tob 4 9. Besonders schön und vergeistigt ist der Ausdruck in Ps Sal 9 5: wer Gerechtigkeit übt, ersammelt sich Leben beim Herrn (θησαυρίζει ζωὴν αὐτῷ παρὰ κυρίῳ); die Seligkeit ist in diesem Spruch gleich einem Besitz, den man sich allmählich erwirbt, somit ist die Vergeltung auch hier als ein innerlicher Vorgang dargestellt.

8. Der Weltuntergang (vgl. No. 1b).

a) Motiv dieses Dogmas. Durch das Gericht werden die bösen Frevler und die bösen Elemente vernichtet oder doch von der Stätte des Heils ausgeschlossen. Aber das genügt dem entwickelteren Bedürfnis der späteren Zeit nicht mehr ganz; mit der völligen Beseitigung der Feinde und der Gottlosen, sogar mit der Entfernung der Sünde ist noch nicht alles gethan. Die Schöpfung Gottes ist durch die Dämonen bezw. durch Adam verderbt; die Erde, der Schauplatz der menschlichen Geschichte, ist von all den Missethaten so befleckt, und andererseits die sittliche Beschaffenheit der Menschen hängt so sehr mit

dem Schauplatz ihres Lebens zusammen, dass die Vollkommenheit des Heils erst verbürgt ist, wenn der jetzige Boden verschwindet und einem neuen Platz macht; die Wurzeln der Sünde stecken in der Erde (Esr 4 29f.), es muss das Wurzelgebiet vernichtet werden. Wie beim Menschen die Sünde erst völlig abgethan ist, wenn die σαρξ dahinfällt, so ist bei der ganzen Menschheit zur Erneuerung eine καινὴ κτίσις erforderlich. Ist die Erde nach der entwickelteren Anschauung unserer Periode ein ethischer Begriff, so dass sie nahezu etwas Widergöttliches, Widerhimmlisches geworden ist, so gehört zur Forderung der völligen Offenbarung der Gottesherrschaft die Zertrümmerung dieses widergöttlichen Gebildes. Die Erde war aber nicht bloss der Boden der Sünde, sondern auch die Heimat des Uebels, eine neue Zeit der völligen Seligkeit kann nicht auf diesem Boden erstehen. Und je mehr, besonders in der Apokalyptik, die dualistische und pessimistische Stimmung durchbrach, und je weniger man im stand war, den Begriff des Reiches Gottes innerlich zu fassen, desto mehr drängte die Sehnsucht auf einen völligen Zusammenbruch des alten und den Aufbau eines neuen Baus, zu dem kein Stein aus dem alten verwendet würde. Besonders sind es Abschnitte in den Apokalypsen des Esra und des Baruch, die diese Stimmung verraten: die jetzige Zeit ist nach Bar 44 9 befleckt von Sünden (malis) und wird daher der Vergessenheit überliefert. Der Aeon muss zu Grunde gehen, weil er böse Saat hat, die geerntet werden muss; ehe das Gesäte noch nicht geerntet und die Stätte der bösen Saat nicht verschwunden ist, kann die Stätte der guten Saat nicht kommen; das jetzige Säkulum vermag die Verheissungen, die den Gerechten für die Zukunft gemacht sind, nicht zu ertragen, weil es voll von Trauer und Uebeln (infirmitates) ist Esr 4 27 ff. (7 11). Auch die Vorstellung vom neuen Jerusalem ist aus dem gleichen Bedürfnis entsprungen; es ist der Weltuntergang und die Neuschöpfung in mikrokosmischer Form. Nach dem jetzigen Zusammenhang von Bar 4 1 ff. ist die Lehre vom neuen Jerusalem als Gegenstück zur Lehre vom Weltuntergang da und lässt den letzteren als unnötig erscheinen.

b) Verwandlungsfähigkeit oder Verweslichkeit der jetzigen Welt. Früher begnügte man sich mit der dem Weltuntergang nahestehenden Anschauung, dass die jetzige Erde nur verwandelt oder verklärt werde; so in den Bilderreden Henochs, die eine Verwandlung des Himmels und der Erde annehmen (45 4 f.), auch Bar 49 3 redet von einer Metamorphose (immutare) der Welt, vgl. Esr 6 16 Sib V 273. Ebenso hält sich Philo im allgemeinen Rahmen, wenn er (de execr. 7 M II 434) weissagt, die alte Erde werde sich ihrer fluchbeladenen Bewohner entledigen und dann neu aufblühen. Der Verfasser der Jubiläen glaubt in 4 26, dass die Erde nur gereinigt werde („die Erde wird in der neuen Schöpfung geheiligt von aller Sünde und von all ihrem Schmutz unter den Generationen"). — Die spätere Zeit aber behauptet nun nicht bloss eine Weltverwandlung, sondern einen wirklichen Weltuntergang und leitet diesen geradezu aus dem Wesen der Welt ab. Die Welt ist ihrer Natur nach vergänglich, sterblich, wie der Mensch, daher muss sie einmal vergehen und sterben. Zahlreich sind vor allem in Esra und Baruch die Aussagen, wonach der jetzige Aeon sterblich, also für den Untergang bestimmt sei. Er ist saeculum corruptibile Esr 4 11, mundus corruptionis Bar 40 3, mundus qui praeterit 48 50, saeculum qui pertransit Esr 4 26 6 20, illud quod corrumpitur Bar 74 2 21 19 Esr 7 96.

Vgl. die Termini corrumpi, corruptio, corruptela in Esr 7 118 (corruptela = Vergänglichkeit oder Verderbnis?) 14 13 Bar (28 5) 31 5 43 2 44 9 85 5, wozu Bar 44 12 74 2 85 5 den Gegensatz geben; und vgl. die rabbinische Formel חַיֵּי שָׁעָה (das vergängliche Leben) im Gegensatz zu חַיֵּי עוֹלָם z. B. b. sabbat 33 b.

Der jetzige Aeon ist verweslich Abr 17, seine Herrlichkeit bleibt nicht beständig Esr 7 112; er altert nach Esra (5 14) und Baruch (85); Bar 48 7 redet von der perditio futura als dem Ende der Welt. Ausser den Apokalypsen des Esra, Baruch und Abraham wird die Theorie vom Weltuntergang vertreten in Hen 1—36 (? 1 6f. vgl. § 3, 2a), in der Wochenapokalypse (Hen 91 14 16), in den Sibyllinen und in den Jubiläen (23 18, während an andern Stellen dieses Buches nur eine Reinigung der Erde bezw. eine Erneuerung der Schöpfung behauptet wird).

Merkwürdigerweise wird in Bar 3 f. die Lehre vom Weltuntergang rund heraus geleugnet. Der Seher meint, mit der Zerstörung Jerusalems sei die Welt zum Untergang reif, sie habe keinen Zweck und Sinn mehr, vgl. 10 16. Er fragt 3 7 f.: soll etwa die Welt zu ihrer (ursprünglichen) Natur zurückkehren, und soll das Säkulum zum anfänglichen Schweigen sich wieder wenden, und soll die Menge der Menschen zu Grunde gehen (anne mundus revertetur ad naturam suam, et saeculum redibit ad silentium pristinum, vgl. Esr 7 30)? Darauf wird ihm in 4 1 die Antwort: Jerusalem und das Volk werden für eine Zeit preisgegeben, aber das Säkulum wird nicht der Vergessenheit überliefert (oblivioni non dabitur), s. No. 8 a.

c) Herkunft der Lehre vom Weltuntergang. Es muss gefragt werden, ob die Lehre vom Weltuntergang eine Errungenschaft des jüdischen Spekulierens ist oder ob sie von auswärts eindrang. Vermutlich haben hier, wie sonst manchmal, fremder Einfluss und innerjüdisches religiöses Bedürfnis zusammengearbeitet. Die Sintflut war ein gewisser Vorgang, in der ausländischen wie innerhalb der jüdischen und biblischen Weltanschauung. Thatsächlich ist auch die Sintflut häufig als Typus des Weltuntergangs genannt und eben aus diesem Grund in der Apokalyptik so gerne erwähnt (Hen 10 2 54 7ff. 65 83f. 91 5 106 sl.Hen 3 48 Esr 3 9 vgl. Mt 24 37 Lk 17 26). Die Sintflut bekommt eschatologischen Reiz; die Wochenapokalypse (Hen 93 4) nennt sie das erste Ende, in Hen 10 2 ist sie als „das bevorstehende Ende“ bezeichnet, in 83 3f. ist sie als der erste Weltuntergang ganz wie sonst der eschatologische Weltuntergang dargestellt: der Himmel fällt auf die Erde, die Erde wird von einem tiefen Abgrund verschlungen; auch Jub 5 11f. beschreibt die Sintflut wie einen Weltuntergang, denn, nachdem sie geschehen ist, macht Gott seinen Geschöpfen eine „neue und gerechte Natur“. Zuweilen stossen wir auf die aus II Pt 3 6f. bekannte Annahme, dass der erste Weltuntergang durch Wasser, der zweite durch Feuer geschehe. So sind nach vita Ad 49 zwei Zorngerichte über die Menschheit bestimmt, das eine mit Wasser, das zweite mit Feuer. In Josephus A I 70 ist dem Adam zugeschrieben, er habe den Untergang der Dinge (ἀφανισμὸς τῶν ὅλων) teils durch Feuer teils durch Ueberschwemmung vorhergesagt (κατ' ἰσχὺν πυρός, κατὰ βίαν καὶ πληθὺν ὕδατος), doch ist damit nicht notwendig ein doppelter Weltuntergang gemeint. Endlich hat Eleasar v. M. einmal in einem Ausspruch b. sebach. 116 a der Wassersflut (= der Noahflut) eine Feuerflut gegenübergestellt (nach Jes 66 16), indes spricht er von ihr nur als von einer Möglichkeit und ihre Verwirklichung erscheint durch das Versprechen Gottes, dass er nicht mehr alles Fleisch verderben wolle, ausgeschlossen; der gelehrte Rabbiner hat vom Weltbrand gehört und will die Theorie nicht übergehen, er misst ihr aber keinerlei praktischen Wert bei.

§ 25. Die Heilsgewissheit des Volkes und die Heilsgewissheit des Einzelnen.

1. Die Stimmung, mit der man den Endakt erwartet, ist sehr verschiedenartig gewesen, entsprechend der Verschiedenheit des Subjektes und der Verschiedenheit in der Anschauung vom Zweck des Endaktes (§ 24, 2); diese Stimmung hängt aber aufs engste mit dem Gefühl der Heilsgewissheit zusammen. Die Aeusserungen über die Heilsgewissheit in unserer Litteratur teilen sich 1. von vornherein in zwei Gruppen: a) entweder betreffen sie die Heilsgewissheit für Israel bezw. für die fromme Gemeinde; b) oder betreffen sie die Heilsgewissheit für den Einzelnen. Dort ist die Frage: was giebt uns die Gewissheit, dass das Heil kommt; hier ist die ganz andere Frage: was giebt mir die Gewissheit, dass ich selig werde. In beiden Fällen zweifelt man gar nicht daran, dass das Heil kommt, dass es eine Seligkeit giebt; im ersten Fall will man nur sich vor Augen stellen, warum man nicht zu zweifeln braucht; im zweiten Fall aber macht man einen Unterschied zwischen sich selbst und dem Heil: die Seligkeit, der Himmel stehen ausser Zweifel, aber ob ich dorthin komme, das steht dahin. Diese Verschiedenheit der Aeusserungen über die Heilsgewissheit ist ein deutliches Beispiel dafür, dass in unsern eschatologischen Schriften zweierlei Subjekte der eschatologischen Erwartung dastehen, die Gemeinde und der Einzelne. 2. Auch innerhalb der individuellen Heilsgewissheit sodann zeigt sich in unserer Periode eine allmähliche Entwicklung von grösserem Sicherheitsgefühl zum Unsicherheitsgefühl. — Ueber die Heilsgewissheit des Volkes handeln die Abschnitte 2—5; über die des Einzelnen Abschnitt 6.

2. Die Heilsgewissheit des Volkes.

Israel weiss, dass Jahwe sein Flehen erhören werde. Dies ist das eine Mal in fester Zuversicht, das andere Mal mehr als flehende Bitte ausgesprochen, aber dass das Heil kommt für Israel, das steht unerschütterlich. Auch wenn die apokalyptischen Berechnungen nicht eintreffen, wird man nicht irre, wie leicht mag ein exegetischer Fehler in die menschliche Rechnung eingedrungen sein? Wir rufen dich an und du wirst uns erhören, glaubt der Beter in Ps Sal 7 7; ehe wir rufen, antwortest du, sagt das Habinenugebet in schönem Vertrauen. Es giebt gewisse Voraussetzungen für das Kommen des Heils, Bürgschaften, die sein Erscheinen verbürgen, Bedingungen, durch deren Erfüllung die Gemeinde das Heil herbeizieht. Bemerkenswert ist der Ausspruch des Eleasar in deb. r. 4 25: wegen fünf Ursachen wurde Israel aus Aegypten erlöst und wegen der gleichen fünf Ursachen tritt die künftige Erlösung ein, wegen der Not, der Busse, des Verdienstes der Väter, der Barmherzigkeit, und weil das Ende gekommen ist. Diese und andere Voraussetzungen des Heils werden in der Litteratur unserer Periode hin und her erwähnt.

a) Einen sicheren Grund hat Israel an seinen Vätern, an der Erwählung der Väter durch Jahwe; an den Verheissungen für die Väter; an dem Verdienst der Väter. Gottes Stellung zu den Vätern Israels ist eine Bürgschaft des Heils. Er, der grosse Gott, der Schöpfer Himmels und der Erde, ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Vorfahren Israels, der „Gott der Väter“ schmone 1 u. o.; Ps Sal 9 10 II Mk 1 2 ass.Mos 12 13 und andere Stellen erinnern Gott an den Bund mit den Vätern. Oft und aberoft sind die Verheissungen erwähnt:

Ps Sal 11 8 12 6 Jubiläen Tobit 14 5 schmone 1 Gebet Asarj 12f. Weish 12 21 II Mk 1 2 Esr 4 27 5 40 8 59 Bar 21 25 57 2 78 7 83 4f. akr.Bar 2 34 u. s. w. Nach Bar 57 2 ist der Glaube an das kommende Gericht und die Hoffnung auf die Welterneuerung und die Verheissung des künftigen Lebens zur Zeit des Abraham gepflanzt worden. Diese Glaubensgüter stehen somit fest von den Urahnen des Judentums her. Neben den Verheissungen an die Erzväter ist es besonders der Segen des scheidenden Mose, auf den die Hoffnung sich baut Philo vita M. III 39 M II 179 de carit. 4 M II 387f. vgl. Bar 3 9. Philo de carit. 4 nennt drei Pfeiler, auf die die Verheissung gestellt sei; der erste ist der Beter Mose, ein Liebling Gottes (θεοφιλής), der zweite ist ὁ θεὸς φιλάνθρωπος, der dritte sind die Empfänger der Verheissung, die von hohem Adel sind; was von diesen Segnungen Moses schon in Erfüllung ging, das giebt eine Gewähr für die Wahrheit des noch Ausstehenden. Jedes Blatt der rabbinischen Exegese veranschaulicht, wie man die alten Verheissungen für den Glauben an das kommende Heil festhielt; alle die unerfüllten Weissagungen des Gesetzes und der Propheten harren der Erledigung und sind Zeugen der Zukunft; ja, alle die zur Wahrheit gewordenen Drohsprüche beweisen, dass die Heilsverheissungen sich verwirklichen müssen (Akiba in makkot 24b und Parallelen).

b) Die frühere Geschichte Israels, besonders die glorreiche Zeit des Mose, ist eine Bürgschaft dafür, dass es nicht aus ist mit Israel, sondern noch Grösseres kommen muss. Das liegt in dem Ausspruch des Akiba, der in schir r. 1 8 Gott sagen lässt: an den Wolken der Herrlichkeit, mit denen ich sie umgab, kannst du erkennen, was ich einst noch für sie thun werde; ähnliches wird von Elieser ben Hyrkanos an dieser Stelle behauptet.

c) Zu diesen alten Zeugnissen, die aus der Vorzeit in die Zukunft reichen, kommt das bleibende Verdienst der Väter. Die Heiligkeit der Stammväter (ἀρχηγετάι), die immerfort Fürbitte thun, bewegt Gott zur Herbeiführung des Heils Philo de carit. 4 execr. 9 vgl. II Mk 15 14, wo von der Fürbitte Jeremias im Himmel berichtet wird. Baruch fordert seine Genossen zu dem Gebet auf, dass der Allmächtige ihnen ihre vielen Sünden nicht anrechnen, sondern der Rechtlichkeit ihrer Väter gedenken möge 84 10, vgl. 78 7: Gott hat denen, die besser als wir waren, versprochen, dass er Israel nicht für immer verstosse.

In Bar 85 1—3 ist hingegen das Verdienst der „Gerechten" und der „Propheten" nur für ihre jeweilige Generation kräftig gedacht, nicht auch auf die Zukunft ausgedehnt.

d) Aber Israel gründet seine Hoffnung nicht bloss auf Zeichen und Personen früherer Zeiten, es trägt die Bürgschaft des Heils in sich selbst. Es ist hauptsächlich das Sonderbewusstsein Israels, das den Heilsgedanken notwendig hervorrief und das, vielfach im Gegensatz zur augenblicklichen Lage, als Unterpfand der Hoffnung festgehalten wird.

Für den besonderen Vorzug Israels lassen sich aus sämtlichen Schriften unserer Periode Belege anführen.

1. Das jüdische Volk ist Gottes Volk. Aus der ganzen Welt hat Gott nur die Juden ausgewählt Esr 5 23ff. Bar 48 20 Ps Sal 9 9, die Israeliten sind Gottes Auserwählte Hen 56 6f. 62 11 93 2 10; plebs excepta ass.Mos 4 2; ἐκλεκτὸν γένος Esth add 5 21; die auserwählte Wurzel Hen 93 8 vgl. Esr 5 28; nach Ps Sal 9 9 sind sie auserwählt, weil sie der Same Abrahams sind vgl. 18 3, nach Philo de creat. 6 wegen der Gerechtigkeit der Stammväter, nach Bar 21 21 wegen des Namens Gottes. Nach Esr 9 21 hat sich Gott aus der verderbten Welt mit Mühe und Not einen Teil gerettet, wie eine Beere aus einer Traube, ein Reis aus dem grossen Wald (die Deutung auf das Volk ist nicht ganz sicher). Die Israeliten gehören zu der Sphäre Gottes, denn während Gott über die andern Völker Geister gesetzt hat, wird Israel von Gott

selbst und allein regiert Jub 15 31ff. vgl. Sir 17 17; t.Joseph 20 sagt: der Herr ist mit Israel im Licht, Beliar in Finsternis mit den Aegyptern. Israel gehört mit Gott und den Engeln zusammen Jub 15 27. Weil sie zur Sphäre Gottes gehören, heissen die von Israel die Heiligen Dan 7 21, tragen also den gleichen Namen wie die Engel Dan 8 13, ähnlich Jub 2 24 Hen 93 6; sie sind das Volk der Heiligen des Höchsten Dan 7 27, die Heiligen des Höchsten 7 18ff. Dieser Begriff wird leicht ins Ethische gewendet: die Heiligen sind die Frommen, ὅσιοι Gottes Weish 18 1, λαὸς ὅσιος 10 15, ὅσιοι 10 19 u. s. w., der heilige Same Jub 2 20 u. s. w. Sie sind nach Gottes Namen genannt II Mk 8 15, Gott hat seinen Namen auf sie gelegt Ps Sal 9 9, ähnlich Esr 4 25 10 22; sie sind Gottes Eigentum (נַחֲלָה) Ps Sal 9 8 Weish 15 2 Esr 5 27f. Philo de creat. 6 abot VI 10, Gottes Teil und Erbe Ps Sal 14 5 Bar 5 1 Esr 8 16 45 Esth add 6 9, das Erbe κατ᾽ ἐξοχην Ps Sal 17 20; Erstlinge Gottes (ἀπαρχή) Philo de creat. 6. Aber es ist nicht bloss ein Eigentums-, sondern ein Liebesverhältnis: die Israeliten sind die Geliebten Gottes III Mk 6 11 akr.Bar 3 37 Bar 5 1, populus dilectus Bar 21 21 Esr 4 23 5 27 Ps Sal 9 8; die ganze Auslegung des Hohenliedes beweist dafür, vgl. z. B. schir r. 2 16. So gross ist Gottes Liebe zu Israel, dass er um ihretwillen die Ordnung der Schöpfung (durch Wunder) ändert schemot r. 29 1. Die Liebe aber ruht auf einer Art von Verwandtschaftsverhältnis: die Liebe Gottes zu Israel erweist sich besonders in der Bezeichnung der Israeliten als der Kinder Gottes abot III 14 (Akiba), Gott ist ihr Vater im Himmel joma VIII 9 (Akiba) u. s. w. Israel ist υἱὸς θεοῦ Weish 18 13, erstgeborner einziger Sohn Jub 2 20, primogenitus unigenitus Esr 6 58, wie ein υἱὸς πρωτότοκος μονογενής Ps Sal 18 4 vgl. Sir 36 17; die Israeliten sind υἱοὶ θεοῦ Sib III 702 III Mk 6 28 vgl. 7 6 Judith 9 13, υἱοὶ τῆς διαθήκης Ps Sal 17 15 Jub 15 26, filii sui ass.Mos 10 3, τέκνα Sib V 202 vgl. Hen 62 11. Israel ist der παῖς Gottes Ps Sal 12 6 17 21 akr.Bar 3 37; die Israeliten sind παῖδες θεοῦ Weish 12 7, παῖδες θεόχριστοι Sib V 68. Nach Chananja b. Chakinai in mechilta 29b zu Ex 14 15 ist Gott der Bruder Israels in der Not (Prov 17 17), die Israeliten sind Brüder Gottes (Ps 122 8). Philo vergeistigt diese bildlichen Ausdrücke (de carit. 4) und sagt: die Israeliten stehen zu Gott in einem mehr als blutsverwandten Verhältnis.

2. Infolge seiner Stellung zu Gott hat Israel einen besonderen Adel in der Menschenwelt, wie uns umgekehrt auch die Ansicht begegnet, dass Gott Israel wegen seiner besonderen Vorzüge erwählt habe Bar 48 20. Die Juden sind εὐπατρίδαι καὶ εὐγενεῖς, τὴν ἀνωτάτω τεταγμένοι τάξιν Philo M II 388. 437. Es ist das Volk κατ᾽ ἐξοχην Weish 18 13 Hen 20 5 (äthiop. Text) Philo M II 436, λαὸς ἀληθής Sib V 161 (nach RZACH), nicht unter die Völker gerechnet Jub 16 17, populus nominatus Bar 48 24 vgl. Sir 24 12; θεῖον γένος οὐρανιώνων Sib V 249. Sie sind im Sprachgebrauch der Sibyllinen die Seligen, z. B. V 107 249; sie sind Sterne b. berach. 56b (Ismael), vgl. Hen 46 7 IV Mk 17 5 und § 46, 6d, ein königlicher Stamm Sib III 288, alle Israeliten sind Fürstenkinder (בני מלכים) b. sabbat 128a, vgl. die vielen Gleichnisse vom König und Königsohn (= Gott und Israel) in der rabbinischen Theologie; sie sind inceptio creaturae ass.Mos 1 13 (CLEMEN liest hier statt dem plebs der Handschrift: lex), die besten unter den Menschen Hen 20 5 (äthiop. Text); das unvermischte Volk inmitten der Mischvölker Bar 48 23. Die ganze Welt ist in zwei Hälften geteilt, Gottes Volk wohnt auf der rechten, die Völker auf der linken Hälfte Abr 21; vgl. Philo vita M. I 39 M II 115: der Völker ist die Erde und die äussersten Teile des All (ἐσχατιαί), der Israeliten ist der heiligste Aether, und Esth add 6 7: Gott hat zwei Lose gemacht, das eine für das Volk Gottes, das andere für alle Völker. Israel ist das eine gegenüber den vielen (plures), unicus tuus (Gottes) in multis Esr 5 28, die einzige Nation gegenüber den siebzig Nationen (אומה יחידה) b. sukka 55b, vgl. Eleasar b. Asarja in b. chagiga 3a ass.Mos 12 4. Ja, die Welt ist um Israels willen geschaffen ass.Mos 1 12 Bar 14 19 Esr 6 55 59 7 11; in Bar 15 7 21 24 (Esr 9 13) sifre 77b zu Dt 11 10 ist das Gleiche von den Gerechten ausgesagt, in sifre 83ab zu Dt 11 21 parallel mit Israel; in Bar 14 18 Esr 8 44 ist es vom Menschen im allgemeinen behauptet, vgl. Esr 8 1.

3. Der Vorzug Israels ist darin begründet, dass die Israeliten die Gerechten sind im Unterschied von den Völkern. Dieser Ausdruck hat einen doppelten Sinn: 1. die Israeliten sind ṣaddiq, d. h. im Recht, als die Unterdrückten gegenüber den sie ohne Grund vergewaltigenden Mächten; 2. sie sind gegenüber dem sittenlosen Lebenswandel der gesetzlosen Völker (ἁμαρτωλοί) die sittlich Guten vermöge ihres Gesetzes. Da hören wir zuweilen recht selbstzufriedene Aeusserungen. Die Israeliten sind das gerechte Volk Jub 24 29 Sib V 226 154, das Volk der Gerechten Esth add 1 6, die Gerechten Gottes Hen 56 7, die Gerechten Hen 93 6 Weish 18 7 20 16 23 Sib III 218ff. Ps Sal 14 1ff., die Pflanze der Gerechtigkeit und der Rechtschaffenheit Hen 93 1 10 Jub 16 26 21 24, der gerechte Same der Erzväter Geb. Manasse 1, σπέρμα ἄμεμπτον Weish 10 15, die gläubigen, guten, frommen Männer u. dgl. Sib III 769 V 69 u. s. w. Israel hat sich von den Völkern gesondert Bar 42 5. Die Juden haben die echte Sittlichkeit: besonders durch Keuschheit zeichnen sie sich von den Heiden aus Sib III 584ff., und unterscheiden sich dadurch von allen Menschen Arist. 151f.; sie haben die echte Religion: sie sind Gottesmenschen, als die die den wahren Gott verehren Arist. 140, sie haben den Dienst des echten Gottes statt Götzendienst Judith 8 18 Sib III 584ff. u. s. w.; Israel ist das einzige Volk, das Gott recht erkannt hat Esr 3 32 ass.Mos 1 13; es ist der geliebte Anhänger Gottes

(aemulator carissimus) Esr 6 58. Sie haben viel für Gott gethan, während die Völker der Welt wenig für Gott gethan haben; daher bekommen sie grossen, die Völker geringen Lohn sifra 111 a zu Lev 26 9.

4. Gott hat sein Volk in besonderer Weise für alle Zeiten ausgerüstet II Mk 14 15 (συνιστάναι). Sie sind die Gesegneten Jub 2 24, Gegenstand der besonderen Vorsehung Sib V 227, seinem Israel allein hat Gott die Weisheit verliehen akr.Bar 3 37 Bar 48 24. Israel hat die Tora, die als göttlich voll Weisheit und fehllos ist Arist 31, das Eine Gesetz von dem Einen Gott Bar 48 24 vgl. 85 14; die Tora, die vor der Welt erschaffen wurde b. pesach. 54 a, b. nedar. 39 b, durch die die Welt erstand abot III 14 vgl. Sib III 768 Hen 93 6 Esr 5 27, die ewig dauert Bar 59 2 Weish 18 4 akr.Bar 3 10 ff. Jubiläen u. s. w. Besonders die Baruchapokalypse rühmt den hohen Wert der Tora, sie ist Israel geblieben als einziger Besitz neben seinem Gott, nachdem es Land, Zion und Freiheit verloren hat 85 3; ähnlich sagt Josephus (Ap II 277): wenn wir gleich kein Geld und keine grossen Städte haben, bleibt uns doch das unsterbliche Gesetz. Israel hat den Sabbat Jub 2 19 u. s. w.; den Kult und das Heiligtum, das zu den vorzeitlichen Dingen gehört b. pesach. 54 a b. nedar. 39 b; es ist צְבִי קֹדֶשׁ Dan 11 45, der grösste, der von Gott gegründete Tempel Sib V 433 vgl. II Mk 14 13 Hen 89 50 (Turm) 93 7. Israel hat das Priestertum t.Levi (bes. c. 14), kultische Schutzeinrichtungen wie Tefillin, Schaufäden, Mesusa, mit denen der Heilige sein Volk „beliebt“ gemacht hat b. menach. 43 b. Endlich hat Israel die heilige Sprache hebr. t. Naft. 8; das Hebräische ist die Sprache der Schöpfung Jub 12 26.

5. Palästina ist das heilige Land Bar 71 1 84 8, Gottes Land Bar 3 5, das heilige Gebiet Gottes (terminus) Esr 13 48, das er sich von Ewigkeit her geheiligt hat Esr 9 8, von Gott auserwählt Esr 5 24 Bar 40 2 bamidb. r. 34 2, als erstes von Gott erkannt, Erstling seiner Gnade (προχάρισμα) Sib V 330 f., unter allen von Gott am meisten geehrt Weish 12 7. Es ist zuerst geschaffen worden, dann erst die übrige Welt b. taanit 10 a; es hat den Vorzug vor allen Ländern sifre 75 b 76 a zu Dt 11 10; liegt inmitten der Erde Jub 8 12 vgl. Hen 90 26, ist das höchstgelegene unter allen Ländern b. kidd. 69 a; es ist die „Zierde“ Dan 8 9 11 16 41, das liebliche Land Hen 89 40 90 20 Jub 8 18 ff. schemot r. 23 20, das unsterbliche Land Sib V 411. Es ist von Gott selbst bewässert, während die übrige Welt (כָּל־הָעוֹלָם) nur durch einen Boten (שָׁלִיחַ) bewässert wird b. taanit 10 a; es hat glückliche Temperatur Jub 8 30 und ist sehr fruchtbar Sib V 328 III 263 f. vgl. b. ketub. 112 a sifre 76 b.

6. Jerusalem-Zion ist die heilige Stadt Tob 13 9 (andere Lesart: Stadt des Heiligen), die Stadt Gottes Bar 3 5 Sib V 250 schmone 14, die heilige Stadt Gottes Geb. Asarj. 5; aus allen Städten, die je gebaut sind, hat Gott nur Zion sich selbst geheiligt Esr 5 25, auserwählt und geheiligt III Mk 2 9 II Mk 5 19; sie ist von Gott benannt akr.Bar 4 30; mit Anfang der Schöpfung von Gott geschaffen, dass daselbst sein Name bis zum Ende der Welt angerufen werde ass.Mos 1 17. Sie ist die Stadt der Frömmigkeit III Mk 2 31; die grosse Stadt Sib V 154 226, die herrlich ist Sib V 261 ff. vgl. b. kidd. 49 b, eine Fürstin unter den Städten Ps Sal 2 21. Sie ist inmitten der Erde gelegen Hen 90 26 vgl. 26 1 Jub 8 19, im Binnenland Sib V 250, der höchstgelegene Punkt der Erde b. kidd. 69 a. Samuel der Kleine sagt, diese Welt gleiche dem Augapfel, das Weisse darin sei der Ozean, der die Welt umgiebt, das Schwarze sei die Erde, die Pupille Jerusalem, die darin sichtbare Figur das Heiligtum derek erez suta 9 6. Das Weltall wurde von Zion aus geschaffen, behaupten die Weisen nach b. joma 54 b. Unverletzlich aber ist Jerusalem nicht, sondern wegen der Bosheit des Volkes der Zerstörung ausgesetzt II Mk 5 19 f.; nach Bar 6—8 wird es indes nicht von den Feinden, sondern von den Dienern Gottes zerstört.

Es ist unmöglich, dass dieses Volk Gottes untergehe, dass es nicht endlich seinen rechten Platz in der Weltgeschichte bekomme. Die Rabbinen sind von der Ewigkeit Israels überzeugt (vgl. die Baraita in midr. tanchuma, Ausg. Buber, Bem. 17 b und den Ausspruch Eleasars v. M. in mech. 30 a zu Ex 14 15). Weil Israel edler Art ist, muss es einmal in den Besitz des Heils gelangen Philo de carit. 4 M II 388; der Funken angeborenen Adels braucht nur wieder angefacht zu werden, damit der frühere Ruhm wieder aufleuchte Philo de execr. 9 M II 437; so ist auch das für Israel eine stetige Vergewisserung des Heils, dass es nicht unter die Völker vermischt ward Bar 48 23 (semper beati erimus saltem in hoc quod non commixti sumus cum gentibus). Wenn akr.Bar 4 5 von ROTHSTEIN richtig gedeutet ist („seid getrost, mein Volk, die ihr Israels Namen traget“), so würde hier der Verfasser mit dem Namen Israels an sich eine Gewähr der Erlösung geben wollen. Das besondere Verhältnis Gottes zu Israel

und Jerusalem sichert die Rettung akr.Bar 4 30 („es wird dich trösten, der dir den Namen gegeben hat"); die Psalmen Salomos bauen ihre Heilshoffnung auf dieses Verhältnis (7 7: Gott, der Schirmherr des Volkes, 8 28ff.: du unser Gott von Anfang an; 9 8ff.: du bist Gott und wir sind dein; 17 3: wir hoffen auf Gott, unsern σωτήρ), vgl. noch Esr 9 22 Bar 48 20. Der Fromme beharrt auf dem Glauben an die Liebe Gottes trotz der augenblicklichen scheinbaren Verstossung; er weiss: obgleich Gott das Volk mit Unglück züchtigt, verwirft er es doch nicht II Mk 6 16, Gott hat Israel nie gehasst Bar 78 3, er hat vielmehr einen Liebesplan mit ihm Esr 5 33 40. Vor dem Höchsten wird Israels gedacht, er hat es nicht für immer vergessen und verstossen Esr 12 47 Ps Sal 7 8 9 9 Bar 78 7 ass.Mos 12 12; seine Hand ist auch jetzt noch über ihm ausgebreitet, sagt Josua b. Chananja gegen einen Minäer in b. chagiga 5b. Israel kann zu Gott sprechen: trotz der Sünde bleiben wir doch die Deinen Weish 15 2. Gott und Israel gehören in alle Ewigkeit zusammen Jub 15 32. Speziell bürgt das Wohnen Gottes in Israel für das Kommen des Heils: ἐν τῷ κατασκηνοῦν τὸ ὄνομά σου ἐν μέσῳ ἡμῶν ἐλεηθησόμεθα Ps Sal 7 6.

e) Ebenso sind die erwähnten besonderen Einrichtungen Israels, wie sie schon jetzt als Gnadenmittel dienen, zugleich Unterpfänder des künftigen Heils. Das gilt vor allem von der Tora: durch das Gesetz ist der jetzige und der kommende Olam geschaffen, sagt Eleasar ben Zadok in sifre 84b zu Dt 11 22. Die Tora verleiht dem einzelnen, der sie ausübt, die Seligkeit; sie verbürgt dem Ganzen das Heil. Nach Sib III 768f. hängt am Besitz des Gesetzes der Besitz der Welt. Das Gesetz, das unter uns ist, tröstet Baruch (in 48 24 22), wird uns helfen, und die herrliche Weisheit, die bei uns ist, wird uns unterstützen, vgl. schmone B 19; nichts haben wir mehr ausser dem Allmächtigen und seinem Gesetz Bar 85 3. Vergleiche hierzu Sib III 284 und den bezeichnenden Ausspruch des Simeon b. Jochai (um 150 n. Chr.) in kohel. r. 1 4: die Tora ist wegen Israels geschaffen, sie besteht ewig, folglich noch viel mehr Israel, um dessen willen die Tora geschaffen ist; den Beleg dafür liefert Jes 65 22: wie die Tage des Baums (d. h. der Tora), so sind die Tage meines Volkes. Ein ähnlicher Gedanke ist in sifre 83b zu Dt 11 21 und in sifra 112c zu Lev 26 44 enthalten: wenn das Gesetz nicht den Israeliten geblieben wäre (nachdem alle andern Güter ihnen genommen sind), so wäre kein Unterschied mehr zwischen ihnen und den Völkern der Welt, d. h. sie hätten keine Heilsbürgschaft mehr.

3. Aber nicht bloss das Grosse, was Israel in seiner Anlage, seiner Geschichte und seinem Wesen hat, bürgt für die Zukunft, nein gerade auch die tiefe Demütigung, die es erfährt, muss ihm zum Besten dienen. Mit kühnem Glauben stellt der fromme Jude die Leiden des Volkes in den Dienst der Heilshoffnung der Gemeinde; sie verbürgen der Gemeinde das Heil, denn durch sie wird getilgt, was an Sünde in Israel ist und also das Heil fernhalten könnte. Wie sich Gottes Gnade dem einzelnen Frommen gegenüber darin zeigt, dass er die Sünden desselben im Diesseits durch Züchtigungen abstraft, um ihm im Gericht nur noch Lohn geben zu können, während er umgekehrt dem Gottlosen jetzt den Lohn für seine guten Handlungen giebt, um ihn im Gericht bloss noch zu strafen, so handelt er auch an Israel im Gegensatz zu den Völkern (§ 24, 5b). Die jetzige Züchtigung der Kinder Gottes wirkt dahin, dass sie

Verzeihung erlangen mögen, während die Völker das Gericht in der Zukunft für immer bekommen Bar 13 1 ff.; die Israeliten sollen durch ihr Leiden ihrer Väter wert erfunden werden und bedenken, dass sie jetzt zu ihrem Heil leiden, damit sie am Ende nicht gerichtet werden und Pein erleiden müssen Bar 78 6. Israel wird jetzt gestraft und ist so oft gestraft worden, damit es dadurch seine Sünden allmählich abbüsst; die Völker machen zuerst das Mass ihrer Sünden voll, dann werden sie ein für allemal vertilgt II Mk 6 13 ff. Der gleiche beruhigende Gedanke liegt in dem Bekenntnis Ps Sal 8 29: zwar haben wir uns halsstarrig erwiesen, aber du bist unser Zuchtmeister, vgl. 18 4. So kann das Kommen des Heils auch durch die Sünde, das schwerste Hindernis, nicht vereitelt, die Heilsgewissheit nicht gestört werden. Darum ruft Akiba (sifre 73 b zu Dt 6 5), es solle in Israel heissen: lieblich sind die Züchtigungen. Es scheint, dass solche Ansichten sich hauptsächlich in späterer Zeit (nach der Zerstörung Jerusalems) einbürgerten. Sie bedeuten einen Triumph über den gegenwärtigen Jammer, im Festhalten an der Gewissheit der göttlichen Gnade gegen sein Volk, verbunden mit dem Sonderbewusstsein Israels. Zugleich sehen wir aus diesen Gedankengängen, wie lebhaft zuweilen im späteren Judentum das Sündenbewusstsein durchbricht.

Vergleiche noch einige Aussprüche von Rabbinen aus der nachfolgenden Zeit: die zukünftige Welt wird nur durch Züchtigungen erworben, denn nach Prv 6 23 sind die Züchtigungen der Weg, der zum Leben des kommenden Olam führt; die drei grossen Gaben, das Gesetz, das Land Israel, der kommende Olam, die Gott Israel geschenkt und den Völkern vorenthalten hat, sind Israel nur durch Züchtigungen gegeben; darum soll man sagen: köstlich sind die Züchtigungen (Simeon b. J. in b. berach. 5a mechilta 73a sifre 73a). Die Züchtigungen haben Sühnkraft, noch viel mehr als die Opfer, glaubt sein Zeitgenosse Nehemia in mechilta 73a sifre 73a. An anderer Stelle wird Gott das Wort an Israel in den Mund gelegt: ich züchtige dich durch Leiden in dieser Welt, um dich frei von den Sünden zu machen für jene Welt (nach Simeon b. J. u. Meir um 150 n. Chr. in pesikta XXIII vajj. r. 23 24). Der in mischle r. 13 24 dem Elieser zugeschriebene Satz: „weil Gott die Israeliten liebt, überliefert er sie in dieser Welt in die Knechtschaft der Reiche, damit ihnen Sühne der Sünde werde“, wird von BACHER (I 129) dem Elieser abgesprochen.

Auch die grossen Nöte, die am Schluss der Jetztzeit kommen (§ 31), haben wohl den Zweck, die Sühnung und Prüfung vollzumachen und die Gemeinde bis auf die Tiefen ihres Wesens zu läutern. — Umgekehrt, glaubt der kühne, unverwüstliche Akiba, ist das Glück der Gottwidrigen (des gottlosen Rom) ein Beweis dafür, wie gut es erst denen gehen wird, die den Willen Gottes befolgen b. makkot 24b.

4. Indes, das Volk Gottes soll nicht bloss leiden, um erlöst zu werden, sondern es soll thätig mitarbeiten, dass das Heil kommen kann; dem heranziehenden Herrn muss der Weg bereitet werden. So ist die Erlösung der Gemeinde zum Teil auch von der menschlichen Leistung abhängig gemacht, deren Erfüllung notwendige Voraussetzung des Heils ist. Dieser Gedanke kann verschieden gewendet werden: das Ausbleiben der menschlichen Leistung erklärt das Ausbleiben des Heils, die Gemeinde hat also damit eine Antwort auf ihre Frage, warum das Heil so lange nicht komme; es liegt ferner darin ein ständiger Antrieb, zu schaffen, dass das Heil erscheinen könne; und endlich, die Erfüllung jener Leistung ist nicht bloss Bedingung, sondern auch Bürgschaft des Heils, solange es sich um die Heilsgewissheit der Gemeinde handelt, kann ja wirklich mit gutem Grund die sittliche Leistung der Gemeinde als Heilsbürgschaft gewertet wie gefordert werden. So sagt z. B. Philo (de execr. 9

M II 436), Israel habe drei Fürsprecher: die verzeihende Güte Gottes, die Heiligkeit der Stammväter, aber der mächtigste sei die Besserung der Begnadigten selbst. — Was die Gemeinde zu leisten hat, das lässt sich zusammenfassen in die zwei Dinge: Busse und gute Werke.

a) Wegen der grossen Sünde des Volkes ist die Strafe gekommen; daher muss Israel vor allem Busse thun und zu Gott umkehren. Die Umkehr des Volkes erscheint teils als Menschenwerk und Voraussetzung des Heils, teils als göttliches Geschenk und damit als Stück der Heilszeit. In der Mitte zwischen beidem liegt die ständige Bitte um Vergebung und Herzenserneuerung, damit Gott das Volk erlösen könne, vgl. z. B. Ps Sal 18 5: Gott, reinige Israel auf den Tag des Erbarmens, ähnlich in schmone B 5 f. und habinenu; mehrdeutig, aber jedenfalls hierher zu ziehen, ist der Ausdruck in schmone P 5 הֲשִׁיבֵנוּ אֵלֶיךָ וְנָשִׁיבָה. — Die Busse gehört nach der berühmten Baraita in b. pes. 54a ned. 39b midr. tanchuma, Ausg. Buber, Bem. 17b, zu den sieben Dingen, die vor der Weltschöpfung von Gott erschaffen wurden. Indessen war man in den Kreisen der Rabbinen nicht darüber einig, inwieweit die Busse zum Kommen des Heils helfen könne. Der Abschnitt b. sanh. 97b 98a erzählt ein ausführliches Streitgespräch zwischen Elieser ben Hyrkanos und Josua ben Chananja über die Notwendigkeit der Busse für Israel; Elieser sagt: wenn die Israeliten Busse thun, so werden sie erlöst, wo nicht, so werden sie nicht erlöst; Josua sagt: wenn sie nicht Busse thun, so schickt ihnen Gott einen König so grausam wie Haman, dann werden sie Busse thun und das wird sie zum Guten zurückführen (dies ist in j. taanit 63b dem Elieser in den Mund gelegt, was wahrscheinlicher ist). Nach einer andern deutlicheren Baraita behauptete Elieser: wenn die Israeliten Busse thun, so werden sie erlöst (nach Jer 3 22); Josua entgegnet: ist nicht bereits gesagt worden (Jes 52 3): umsonst seid ihr verkauft worden und ohne Geld sollt ihr erlöst werden, also nicht durch Busse und gute Werke? Die beiden Gelehrten führen nun noch einige weitere Bibelstellen je für ihre Ansicht bei; schliesslich zitiert Josua Dan 12 7, den Schwur des Engels, dass nach einer Zeit, Zeiten und einer halben, und wenn aufgehört hat das Zerschlagen der Macht des heiligen Volkes, alles dies werde vollendet sein. Da schwieg Elieser, der Verfechter der Busse. Josua also meint, die Busse des Volkes gehöre nicht zu den Bedingungen des Heils, dessen Kommen liege allein in der freien Gnade und in der Bestimmung Gottes. Diese Ansicht hat ihren Grund wohl in dem Gefühl, dass die Heilsgewissheit doch zu unsicher würde, wenn sie aufs menschliche Thun gebaut wäre. Die Richtung dagegen, die die Busse als Voraussetzung des Heils verlangt, geht zwar aus von strenger Gesetzlichkeit, bekundet aber doch eine innerliche Auffassung des Heilswerkes. Von jenem Elieser ist weiter (in j. taanit 63 d) der Satz überliefert, wenn Israel nicht Busse thue, werde es nie erlöst werden, wenn es Busse thue, werde es alsbald erlöst werden; vgl. noch Tob 13 6, beresch. r. 15 5 und die zahlreichen späteren Aussprüche über die Busse in b. joma 86b von Meir und andern, in kohel r. 8 8 (wohl vom jüngeren Elieser, dem Sohn des Jakob), in sifra 112b zu Lev 26 41 und von Philo de execr. 8 f. M II 435 f. Der apokryphe Baruch sagt (4 28 f.), Israels Abfall habe die Zerstörung Jerusalems verschuldet; wenn Israel jetzt zehnfach eifriger sei, Gott zu suchen, dann erfolge Rückkehr und Heil für immer. Aehnlich verlangen die Jubiläen (1 15 22 f.): die Israeliten müssen ihre und ihrer

Väter Sünden erkennen und sich mit ihrem ganzen Herzen und mit ganzer Seele und mit ihrer ganzen Kraft und in aller Aufrichtigkeit zu Gott umkehren, ihn suchen und sich ihm zuwenden; wenn aber Israel rein ist von aller Sünde, der Hurerei und der Unreinigkeit und Befleckung, der Schuld und Verirrung, dann vergehen die Jubiläen (dann kommt das Ende). Sie werden Hoffnung für immer erlangen, wenn sie den eiteln Irrtum ablegen, verheisst Bar 78 6. Und weil auch der Verfasser der Assumptio Moses die Notwendigkeit der Busse erkennt, setzt er in 1 18 einen Tag der Busse (dies poenitentiae) bei der Heimsuchung am Ende der Tage an.

b) Zur Busse gesellen sich die guten Werke. Auch hier ist die Betrachtung eine doppelte: die guten Werke sind teils Bedingung und Bürgschaft für das Kommen der Heilszeit, teils werden sie erst durch die Heilszeit möglich gemacht. In der Mitte liegt wiederum das Gebet (schmone B 5): bring uns zurück, unser Vater, zu deinen Geboten und zu deinem Dienst. — Durch drei Dinge besteht die Welt, sagt Simon der Gerechte in abot I 2: durch die Tora, den Gottesdienst und die wohlthätigen Handlungen. Aehnlich macht Jochanan b. Sakkai in kohel. r. 9 8 aus der Erfüllung der Gebote, den guten Werken und dem Studium der Tora ein Bündel zusammen. Die erste Bedingung ist, dass Israel die Gebote Gottes erfüllt; denn die Verheissungen der Bibel sind daran gebunden, und daran bleibt das Kommen des Heils gebunden, sagt Philo de pr. M II 424 ff. Baruch mahnt (44 7 84 6): wenn ihr geduldig seid und in der Furcht Gottes bleibet und sein Gesetz nicht vergesset, so wandeln sich die Zeiten für euch zum Guten; ebenso in 48 22: wir wissen, dass wir nicht fallen (cadere), solange als wir an den Bundesvorschriften (sanctiones) Gottes festhalten. Die Krone des Judentums ist der Sabbat; hält Israel an diesem seinem Unterscheidungszeichen fest, so bewahrt es sich das Unterpfand seines Heils. Dementsprechend bemerkt Eleasar v. M. (in mechilta 50 b zu Ex 16 25), einst sei Moses Wort an Israel ergangen: wenn ihr den Sabbat haltet, so giebt euch Gott sechs Güter, das Land Israel, den kommenden Olam, den neuen Olam, das Königtum des Hauses David, das Priestertum und das Levitentum; vgl. kohel. r. 11 2, wo Elieser den Elia vor Gott sagen lässt: Herr der Welt, deine Kinder besitzen zwei Verdienste, sie beobachten den Sabbat und die Beschneidung, sie sind es wohl wert, dass du dich ihrer erbarmest. Eine besondere Gattung der guten Werke sind die Liebeswerke; durch sie erwirbt sich Israel das Heil, denn Gott ist einer, der die חֲסָדִים טוֹבִים vergilt schmone B 1; daher lautet der Meisterspruch des Jose b. Jochanan in abot I 5: lass die Armen deine Hausgenossen sein. Vom späteren Judentum werden die Liebeswerke als Ersatz für den Kultus gepflegt und empfohlen; die Werke der Wohlthätigkeit sind an Stelle der Sühnopfer getreten. Es wird erzählt (abot d. r. Natan 4), Jochanan b. Sakkai sei einmal mit seinen Schülern an den Trümmern des Tempels vorübergegangen, und als diese darüber jammerten, dass die Stätte der Verheissung zerstört sei, da habe der Rabbi gerufen: meine Söhne, ihr habt noch eine Sühne, es sind die Werke der Wohlthätigkeit, geht und übet sie (nach Hos 6 6). Charakteristische Aussprüche über die Kraft der Wohlthätigkeit für das Kommen des Heils finden sich noch bei etwas jüngeren Rabbinen; so sagt Juda b. Ilai in b. baba b. 10 a mit Berufung auf Jes 56 1, gross sei die Wohlthätigkeit, denn sie beschleunige die Erlösung. Die eigenartige Folgerung:

„die Rache an den Israeliten ist in die Hand der Armen gelegt“ (nach Dt 15 9), ist in vajj. r. 25 39 dem Elieser, in Ruth r. 2 19 dem Elieser b. Jakob, von BACHER (I, 124) dem Elieser b. Hyrkanos zugeschrieben. Von Eleasar b. Jose endlich hören wir (in tosephta pea IV, s. WINTER und WÜNSCHE I, 151) das Wort: Wohlthätigkeit und Menschenliebe sind mächtige Fürsprecher und Sühnemittel zwischen Israel und seinem Vater im Himmel.

c) Aber es ist so schwer, für Gott zu leiden, das Gesetz zu halten und Liebe zu üben. Die glaubensfindigen Führer des Volkes ersinnen daher allerlei Auswege und Kompromisse, durch die die ethische Forderung gewahrt bleibt und doch die Heilsgewissheit nicht durch überschwere Bedingungen erschüttert wird. Entweder behaupten sie: wenn das Volk nur eine einzige Gehorsamsthat thue, so habe Gott schon genug.

Die Anschauung, dass eine winzige Leistung im stand ist, das ganze Heil herbeizuziehen, findet sich allerdings nur in späteren Stellen. Simon b. Jochai meint (b. sabb. 118b), wenn die Israeliten nur zwei Sabbate nach Vorschrift beobachteten, so würden sie sofort erlöst werden. Ferner: das monatliche Erscheinen Israels vor der Schechina ist Verdienst genug (b. sanh. 42a Schule Ismaels), vgl. den seltsamen Satz, den Ismael in b. baba m. 61b Gott sagen lässt: wenn ich die Israeliten nur wegen der einen Sache aus Aegypten geführt hätte, dass sie sich nicht am Geschmeiss verunreinigen, so wäre es schon genug. — Die Gottesgelehrten glauben also, der Vater Israels sei von vornherein bereit, das Heil zu schaffen, er warte nur auf ein menschliches Entgegenkommen und sei dabei mit dem kleinsten Schritt zufrieden. Wenn Jesus mit seinen Gleichnissen vom Senfkorn und vom Sauerteig sagen wollte: nur ein Körnchen Arbeit von seiten des Menschen, dann macht Gott das Wunder seines Reiches daraus, so wären die genannten jüdischen Sätze Parallelen dazu.

Oder hofft man, die Tugend der Besten Israels werde ihm helfen, da eben die grosse Masse sich nicht viel ändert und daher weder in Busse noch in Werken eine Bürgschaft bieten kann. Josua b. Chananja blickt vertrauend auf die Elite des Volkes und glaubt (b. erubin 101 a): unsere Besten schützen uns, sie sind wie die Dornen, die bei einem Mauerriss Schutz gewähren. Oefters begegnen uns derartige Gedanken in Philo; z. B. sagt er am Schluss der Schrift de execr. (M II 437), dass im jüdischen Volk ein kleiner Same der Tugend zurückgeblieben sei, der den Wiederaufschwung verbürge. Auch der Satz in de pr. 15 M II 422 ist hieher zu stellen, dass einzelne Führer, die der σωτηρία würdig sind, ihre Güter zum Gemeingut machen; vgl. noch den Ausspruch des Simon b. Jochai in b. sukka 45b beresch. 9 12 pesikta X und den nichteschatologischen Satz in Bar 2 2. Auf diese Weise wird die ethische Begründung der Heilsgewissheit geleistet und doch das Kommen des Heils nicht dadurch ungewiss gemacht, dass eine allgemeine Bekehrung zur Bedingung gestellt wäre. — Ist es in den genannten Stellen mehr die stellvertretende Tugend, so weiss man auch von einem stellvertretenden Leiden. Der Märtyrer hofft, dass durch sein Martyrium der Zorn Gottes über sein Volk zur Ruhe komme II Mk 7 38 vgl. IV Mk 6 28f. 1 11 17 21f., und Ismael bittet, Gott möge ihn Israels Sühne sein lassen negaim II 1.

5. a) Schliesslich freilich ruht die Heilsgewissheit des Volkes ganz auf Gott und auf seinem Werk. Es ist alles seine Gnade: es ist unverdiente Gnade Gottes, dass er die Väter erwählt und ihnen die Verheissungen gegeben hat, dass er Israels Geschichte so wunderbar gestaltete, und vor allem, dass er zu Israel in das Verhältnis der Liebe trat und es sich mit viel Mühe (Esr 9 21f.) innerhalb der verderbten Welt bewahrt hat. Es ist Gnade, dass er Israel im Jetzt züchtigt, die Völker im Gericht; es ist Gnade, wenn er Israel die Sünden

nicht anrechnet, sondern der Rechtlichkeit der Väter gedenkt (Bar 84 10), wenn er die Tugend der Besten für das Ganze gelten lässt und sich mit einem kleinen Anfang begnügt. Es ist Gnade, dass Gott überhaupt das Ende bringt und die Erlösung schafft; so sehr die Frommen sich durch die übrigen Heilsbürgschaften beruhigen, so lebhaft ist doch immer auch das Gefühl dafür, dass das Herbeibringen der Erlösung ein Gnadenakt ist. Die Verheissungen gehen in Erfüllung durch die Gnade des gernschenkenden Gottes (φιλόδωρος), sagt Philo (de pr. 20 M II 428); die Zurückführung der Zerstreuten wird in Bar 78 7 auf die grosse Gnade Gottes gebaut, vgl. Ps Sal 8 28 Philo de execr. 9 M II 436. Je grösser die äussere Not ist und je tiefer die eigene Mangelhaftigkeit empfunden wird, desto mehr klammert man sich an Gottes reine Barmherzigkeit an Dan 9 18. Auf wen sollen wir uns stützen in all dem Elend, ruft Elieser d. Gr. in sota IX 15, und die Antwort lautet: auf unsern Vater in den Himmeln. Auch im Schmone-esregebet kommt dieses Vertrauen auf die Barmherzigkeit des Vatergottes zu schönem Ausdruck, und in allen Schriften unserer Periode spricht die Erkenntnis, dass Israel auf das Erbarmen angewiesen ist, überall vernehmen wir den Hilferuf um Gnade oder die Zuversicht, dass Gott bald sich erbarmen werde (vgl. § 30, 2, § 44, 2a). In den Apokalypsen des Esra und Baruch ist das Gefühl der eigenen Verschuldung und Unwürdigkeit des Volkes besonders lebendig; es wird hier daher die Bitte ausgesprochen, Gott möchte dem Volk gegenüber Gnade vor Recht gehen lassen und das Verdienst der Guten dem Ganzen anrechnen: schau nicht auf deines Volkes Sünden, sondern auf die, die dir in Wahrheit gedient, blick nicht auf die Thaten der Frevler, sondern auf die, die deine Bündnisse im Leiden bewahrt haben . . . Esr 8 26ff. (parallel damit geht in diesen Versen die Sorge, dass nur wenige selig werden, und die betende Frage, ob denn Gott nicht Gnade an den Menschen üben möchte statt strenger Gerechtigkeit); ähnlich sagt Bar 48 19: blick auf die Wenigen, die sich dir unterworfen haben. — Wo aber die Heilsgewissheit in Gott verankert ist, steht sie fest. Alle die grossen Eigenschaften Gottes werden nun in den Dienst der Heilszuversicht gestellt, sei's in der Form des gewissen Vertrauens, sei's in der Form der Anrufung; vgl. z. B. Ps Sal 17 3: wir hoffen auf Gott, unsern Heiland, denn die Macht unseres Gottes ist ewig; 8 28: bring das zerstreute Israel zusammen aus Barmherzigkeit und Güte, denn deine Treue ist mit uns; Bar 77 7: barmherzig ist er (Gott) und gütig und treu. Um seines Namens willen wird er das Heil schaffen t.Sebul 9 (Hdschr. O und R und armen. Text).

b) In ganz anderer Weise ist die Heilsgewissheit auf Gott allein gegründet, wenn sie sich auf der göttlichen Vorherbestimmung aufbaut und die Erfüllung der Zeiten erwartet (vgl. § 30, 3). Im Grund ist dies das äusserlichste, aber für den, der's glaubt, auch das massivste Fundament, wie dies z. B. die Gegenüberstellung in ass.Mos 12 8 deutlich macht: nicht die Frömmigkeit Israels sichert das Kommen der Zukunft, sondern die göttliche Vorherbestimmung, vgl. v. 1ff. Hiedurch ist die Heilsgewissheit ganz ausserhalb der menschlichen Garantien gebracht. Weder die Sünden der jetzigen Generation können eine Verzögerung herbeiführen: das Ende kommt, wenn das angesagte Mass der Zeiten voll ist Esr 4 39ff., noch ist Israels Busse im stand, die Heilszeit herbeizuzwingen: diese kommt, wenn die in der Weissagung (Dan 12 7) bestimmte Zeit vorüber ist (Josua in sanh. 97b 98a vgl. No. 4a); mit aller Ungeduld bringt

der Seher das Ende um keinen Schritt näher, es kommt erst, wenn die Zahl der Gerechten voll ist, dann erst, dann aber gewiss. Esr 4 36f. — In diesem Wort von der Fülle der Zeit liegt ein lebhafter Trost für die Gemeinde; er erinnert sie an die absolute Macht des göttlichen Willens, so dass auch das gegenwärtige Unglück nicht als Folge des feindlichen Willens und der feindlichen Uebermacht erscheint, sondern als Folge eines lange bestehenden göttlichen Beschlusses; er erinnert sie vor allem daran, dass das Zögern des Gerichts und des Heils nicht ein Zeichen göttlicher Schwäche ist, sondern in Gottes Rat begründet steht; nicht einmal seine Langmut ist daran schuld (Esr 7 74: Gott hat die Weltbewohner geschont, freilich nicht um ihretwillen, sed propter tempora reposita), Gottes Gemütsregungen sind dem Schritt seiner Uhr untergeordnet. Allerdings kann der Glaube an diese Vorherbestimmung Gottes den Glauben an eine Heilszeit nicht schaffen, er setzt denselben voraus; aber er macht den Glauben an das Kommen dieser Heilszeit gewiss. So äusserlich eine solche Begründung ist, so gewaltig ist doch das Gottvertrauen und die Ehrfurcht vor der absoluten Majestät Gottes, die darin sichtbar wird. Und je mehr das Reich Gottes gefasst ist nicht als innere Kraft, die allmählich in den Menschenherzen sich durchsetzt, sondern als eine äusserlich sichtbare Erscheinung, desto mehr musste sein Kommen vom menschlichen Wirken abgelöst und allein an das göttliche Wirken und die göttliche Willensbestimmung gebunden werden.

6. Die Heilsgewissheit des Einzelnen.

Wo es sich nun in der Eschatologie nicht mehr um die Erlösung der frommen Gemeinde, sondern um die Seligkeit der Gerechten handelt, da entsteht das Problem der individuellen Heilsgewissheit; hiebei heisst die Frage nicht: kommt das Heil doch ganz gewiss? auch nicht: giebt es eine Seligkeit? sondern sie lautet: werde ich selig? oder: wie werde ich der Seligkeit gewiss? Sehr verschiedene Stimmungen und Anschauungen über diese Frage stehen in unserer Periode nebeneinander, von der selbstverständlichen Gewissheit bis zur hilflosesten Ungewissheit.

a) Zunächst ist das Problem der individuellen Heilsgewissheit mit dem Erwachen der individualisierten Eschatologie noch nicht sofort da. Es ist vielmehr für den Sohn Israels ganz selbstverständlich und keine Frage, dass er zum Reich Gottes zugelassen wird, das Reich Gottes ist ja das Reich der Juden; die Beschneidung ist das Unterpfand derer aus dem Samen Abrahams. Das Gericht ist dem künftigen Reichsgenossen ein lieber Gedanke, es bringt ihm den Anteil an der Seligkeit. Nach einigen andern Stellen giebt die Zugehörigkeit zum heiligen Land einen Anteilschein für den Bodenbesitz im „Land der Lebendigen“ (§ 43, 3); das Reich Gottes hat ja zur Hauptstadt Jerusalem und zu seinen Grenzen das weiland israelitische Herrschaftsgebiet. Meist gehen an den letzteren Stellen die Reichsgenossen aus den Wehen der letzten Tage in die neue Zeit über, und vermutlich werden dabei die Schlechten vernichtet, dieFrommen geläutert; aber die Angehörigkeit zum Judenland giebt doch eine gewisse Heilssicherheit für den Einzelnen. — Späterhin tritt an die Stelle des Volkes Israel die fromme Partei; indes wächst damit für den Gläubigen nur noch die Heilszuversicht. Die fromme Partei ist der Erbe der alten Verheissungen; die Zugehörigkeit zu ihr aber ist durch ganz bestimmte Merkmale erkennbar, der Fromme war gestempelt nicht bloss durch den Zusammenschluss

mit seinen Glaubensbrüdern, sondern auch durch den Abschluss von den Weltleuten, nicht bloss durch den sichtbar strengen Kult des Gesetzes und der Satzungen, des Sabbats und der Liebesthätigkeit, sondern auch durch die ostentative Scheu vor allem Heidnischen und Fremden, durch den Hass, den er austeilte, wie durch den Hass und die Verfolgung, die er empfing. Das waren Dinge, mit denen der Fromme selbst seine Frömmigkeit und sein Reichsgottesrecht betasten und greifen konnte. Am sichersten ist der Fromme da gewesen, wo man die Reichsherrlichkeit als eine irdische erträumte und zwischen das Jetzt und die Zukunft eigentlich nur die Vernichtung der Gottlosen einschob (Hen 94ff.). Wenn eine Frage die Gemüter beunruhigte, so war es nur die, warum der Herr vom Himmel solange verziehe, oder in späterer Zeit die, ob ein Frommer auch dann das Reich Gottes ererbe, wenn er vor dem Kommen der neuen Zeit in den Tod versinke (Hen 103 vgl. I Thess 4 13); sieghaft verkündet der Mystagoge sein Geheimnis, dass das treue Glied der gläubigen Partei, das in Gerechtigkeit stirbt, einst wiederkommt oder gleich mit dem Tod vor das Angesicht des Grossen im Himmel erhoben wird (Hen 103 1ff.). — Die äusseren Merkmale, die den frommen Parteigenossen in seiner Umgebung kenntlich machen, bleiben auch abgesehen von der Partei als Zeichen des Frommen bestehen, wie auch der Name Pharisäer über die Partei hinausgewachsen ist. Frömmigkeit war ja doch Kirchlichkeit, sie bestand im Gehorsam gegen das Gesetz, im „Glauben“ an die Verheissungen bezw. an die eschatologischen Geheimnisse, im Almosengeben und Beten, im Studium der Tora und im Lesen der apokalyptischen Bücher, im Leiden für Gott und sein Wort (§ 43, 6c). Solange es aber ganz bestimmte Handlungen giebt, an denen der Fromme erkannt wird und sich erkennen kann, solange besitzt er eine naive Heilszuversicht. Und zwar erscheint die Heilsbürgerschaft teils wiederum als etwas Selbstverständliches (insbesondere beim Martyrium), teils als etwas Verdientes; der Fromme vertraut auf seine Frömmigkeit als auf eine Leistung, die bezahlt werden muss Bar 63 3 (85 2). Diese Heilszuversicht kann kindlich sein und wird das sein in Zeiten ungebrochenen Gottvertrauens und ungetrübter Gesetzesfreudigkeit; sie kann sich aber auch mit dem Hochmut verbinden und ein hässliches Aussehen bekommen.

Zuweilen heissen die Mitglieder des frommen Vereins in der eschatologischen Sprache die „Auserwählten“ (§ 43, 6b). Dies führt zu der Frage, ob etwa in der jüdischen Litteratur die Prädestinationslehre zu Hause ist. Prädestination im strengeren Sinn ist nicht die göttliche Bewahrung des Gerechten, damit er selig werde (Röm 8 29f., s. No. b), sondern die allem persönlichen Thun des Menschen vorausgehende Auswahl bestimmter Individuen für die Seligkeit; dieser Prädestinationsgedanke kommt in unserer Litteratur so gut wie gar nicht vor (vgl. § 24, 6b). Wenn die Seligen die „Auserwählten“ genannt sind, so will damit nur im allgemeinen gesagt sein, dass die Gerechten aus den übrigen Menschen infolge ihrer Gerechtigkeit ausgewählt werden, nicht, dass bestimmte Individuen im voraus ausgelesen sind und dann zu Gerechten werden. Wenn der präexistente Menschensohn infolge seiner Rechtschaffenheit aus allen ausgewählt wird Hen 46 3, so wird er ausgewählt wegen der Rechtschaffenheit, die Gott vorausschaut. Nach Abr 29 giebt es eine durch Gott bewahrte Zahl von gerechten Männern aus Abrahams Samen, die für den Aeon der Gerechten übrig gelassen werden; wahrscheinlich denkt der Apokalyptiker dabei (wie in Esr 9 21) an die Bewahrung der frommen Gemeinde vor dem Abfall, weiter aber will er sagen, dass Gott eine bestimmte Zahl von Gerechten festgesetzt habe, wie dies auch in Bar 30 2 und sonst (§ 30, 3b) behauptet wird. Diese Festsetzung der Zahl ist gleichfalls allgemeiner als der Prädestinationsgedanke, denn es ist hiebei weniger an die Individuen gedacht als an die Summe: die Zahl ist prädestiniert; wenn sie erreicht ist, kommt das Ende. Dagegen unterscheidet nun Bar 75 6 die „gezählten Berufenen“ von denen, die „unter der Rechten Gottes“ sind, und meint damit wohl eine be-

stimmte, kleinere Anzahl von besonderen Auserwählten; doch lässt sich nicht ausmachen, ob die Berufung dem menschlichen Thun vorausgehend gedacht ist oder ob es besondere Heilige sind, die Gott wegen ihrer besonderen Gerechtigkeit zu einer besonderen Klasse vereinigt hat; ebenso ob die Zahl im voraus prädestiniert ist oder ob sie das Ergebnis des Zusammenzählens der besonderen Heiligen sein soll, das erstere ist wahrscheinlicher. — Das Bild vom „Aufgeschrieben werden“ und von den Büchern, in denen die Namen stehen, ist kein Bild für die Prädestination; nicht die werden gerecht, die in den Büchern stehen, sondern die Gerechten werden in die Bücher eingetragen; die Bücher sind eine Garantie, dass die gerechten Individuen alle selig werden und beim Endakt nicht vergessen bleiben.

b) Sicherlich ist mit all dieser Heilszuversicht, mit der naiven, aber auch mit der vermessenen, immer das Gefühl der Gnadenbedürftigkeit verbunden gewesen, ausgesprochen oder unausgesprochen, stärker oder schwächer. Der Fromme braucht die Gnade, damit er bewahrt werde auf den Tag des Endes und damit er Reichsgenosse werde; er bekommt die Gnade, denn Gott lässt ihn die Sünden im Diesseits abbüssen, er übt an ihm die Vergeltung nach dem Mass der Barmherzigkeit und er giebt ihm einen Lohn, der sein Verdienst übersteigt. Die gnädige Bewahrung des Frommen ist in dem schönen Gleichnis der Versieglung dargestellt Esr 6 5 (consignari); wie man sich diese Bewahrung genauer dachte, zeigt Hen 40 9, wornach der Engel Phanuel über die Reue und Hoffnung derer, die das ewige Leben erben sollen, gesetzt ist. Die Ueberzeugung, dass der ewige Lohn ein Gnadenlohn ist und dass der Gott des Weltgerichts mit dem Frommen linde verfährt, wurde schon erwähnt (§ 24, 5). Gnadenbewahrung und Gnadengericht sind in Esr 14 34 zusammengestellt: wenn ihr eurem Gelüste Befehl gebet und euer Herz in Zucht nehmet, so werdet ihr bei Lebzeiten bewahrt werden (conservari) und nach dem Tod Barmherzigkeit erlangen; Baruch nennt den Gott des jüngsten Tages einen Gnädigen (propitius) gegen die, die er zum Leben aufnehmen will 85 15; das Gericht ist ein Tag des Erbarmens für die Gerechten Ps Sal 14 9 15 13 Hen 27 3 Weish 3 9; allesamt preisen die Seligen nach dem Gericht die Barmherzigkeit Gottes Hen 61 13. Die Gnade ist aber nur für die Frommen vorhanden, das ist ein jüdischer Kardinalsatz; und die Gnade ist nicht das Blut, das jedweden Menschen lebendig, gut und selig macht, sondern es ist die Krücke, die der schwache Mensch dankbar ergreift, um ins Reich Gottes hinüberzugelangen.

c) Wären nun zur Zeit Jesu unter den Juden lauter Fromme gewesen, die sich im Glauben an ihre Frömmigkeit der Heilsgewissheit freuten und in der Erkenntnis ihrer Schwachheit der Gnade getrösteten, so wäre das Evangelium zu tauben Ohren gekommen. Thatsächlich aber stossen wir in den späteren Schriften unserer Periode auf Aeusserungen der hilflosesten Ungewissheit, der grössten Angst vor dem Gericht. Dieses ist nicht bloss für die Gottlosen schrecklich, sondern für jeden ohne Ausnahme: wer wird bestehen in jenem endlosen Schmerz? schon vor einem irdischen König zu stehen, ist gefährlich, aber vor dem himmlischen, das ist furchtbar sl.Hen 39 8. Wehe uns vor dem Gerichtstag, wehe uns vor dem Tag der Zurechtweisung, sagt Jochanan b. Sakkai (tanchuma, Abschn. schofetim § 7), ebenso Eleasar b. Asarja in beresch. r. 45 9, vgl. 2 2 mischle r. 11 8. Elieser d. Gr. meint sogar (in b. arachin 17 a): wenn der Heilige mit Abraham, Isaak und Jakob ins Gericht ginge, so würden sie nicht vor der Züchtigung bestehen. Durchgehend ist in den Apokalypsen des Baruch und des Esra die Ansicht, dass nur wenige selig werden. — Woher kommt diese Verzagtheit und Unsicherheit? Sie hängt zunächst mit einem tiefen

Misstrauen gegen die menschliche Natur zusammen; das menschliche Herz ist von Natur mit dem bösen Stoff behaftet, wie ein Fluch lastet die Sünde der Vergangenheit auf dem Menschen von heute, um ihn her ist das ansteckende Gift; wenige sind's, die vom Licht des Gesetzes genommen haben, die vielen laufen mit Adam in der Finsternis Bar 18 1 f. Auch hat die grosse Not der Zeit, die nicht aufhören wollte, die Menschen mürbe gemacht. So fühlt sich selbst der Fromme weit weg von dem, der sein Vater sein sollte; man fürchtet ihn, weil man so böse ist und weil er so schrecklich strafen kann. Dabei fehlte dem Frommen der Rückhalt einer Gemeinschaft. Früher hatte man sich der Abstammung von Abraham gerühmt, hatte sich aus der Geschichte der Väter Erbauung geholt; jetzt war das alles nur eine Last, denn gegenüber jener Vergangenheit der Glaubenshelden und Glaubenskämpfer erschien die Gegenwart als überaus traurig und unfähig und die heutige Generation fühlte sich epigonenhaft, klein und unwürdig Bar 85 3. Früher hatte man sich mit dem Abzeichen der Partei begnügt; jetzt erkannte man, dass jeder auf sich selbst steht und im Gericht nicht mit der Partei mitlaufen kann, sondern über das eigenste Leben Rechenschaft abzulegen hat. Man lernte dazu, dass die Frömmigkeit doch nicht ganz mit der Kirchlichkeit gleich sei, und dieser Fortschritt im feineren religiösen Empfinden wurde durch den Verlust der naiven Heilsgewissheit erkauft. Denn obwohl der Fromme wusste, dass er mit den äusseren Werken nicht auskam, hatte er doch keinen andern Massstab der Beurteilung als eben das Gesetz mit seinen Werken, und so mass er sich und mass er sich, und immer grösser wurde das Gesetz. Da jammert er über die schwere Aufgabe, die ihm zugeteilt sei, und meint, wenn er mehr Jahre des Lebens hätte, so würde er eher fertig werden Bar 16 1. Endlich hatte inzwischen die Seligkeit eine ganz andere Gestalt angenommen. Einst war das Reich Gottes gedacht als das Reich Israels, im heiligen Land mit irdischen Mitteln unter irdischen Menschen aufgerichtet, da war es nicht allzuvermessen, daran teilnehmen zu wollen; jetzt war das Reich Gottes die Seligkeit im Himmel, ewiges Leben, Gleichheit mit den Engeln, wie sollte das ein sterbliches Gemächte erreichen! Wer kann in dieser seiner geringen Zeit das erwerben, was unermesslich ist Bar 16 1? Und drüben die ewige Verdammnis; hatte man da nicht Grund zu zittern und zu zagen?

d) Wie hilft sich nun der Fromme in solcher Anfechtung des Zweifels? Die einen schlossen sich zu geheimen Vereinen und Mysterien zusammen (Essener, Therapeuten), um durch besondere Gnadensakramente und durch besondere Uebungen sich Gottes Gemeinschaft zu sichern. Die landläufige Art der Frommen dagegen erstickte den Zweifel durch das künstlich gesteigerte Selbstgefühl, das sich an der Vergleichung mit dem gemeinen Mann nährte, aber gewiss oft mit einer grossen Gewissens- und Gerichtsangst verbunden war. Edle Rabbinen, die im Gehorsam gegen das Gesetz den Frieden suchten und empfahlen, bekunden in der Todesstunde ein Beben des Herzens vor dem schweren Gang an den Richterstuhl Gottes (Jochanan b. Sakkai in b. berach. 28b); so kann entweder beides gleichzeitig im Gemüt beisammen sein: Angst vor dem Richtergott und Selbstvertrauen auf die Gerechtigkeit aus dem Gesetz, oder folgt eines dem andern im Leben des Frommen, je nach der verschiedenen Lebenslage. Im übrigen wirft man sich nun um so mehr auf die göttliche Gnade;

denn wenn Gott nicht Gnade vor Recht ergehen liesse, so würde kein Mensch selig werden. Wohl dem, der's noch glauben kann, dass Gott wirklich die Gnade vor das Recht stellt. Der Verfasser von Ps Sal 9 vermag es; er legt dem vergebenden Gott nahe, dass er ja Sünder brauche, um zu vergeben v. 7. Der Verfasser der Baruchapoklypse vermag es auch; er sagt (in einer halb nationalen, halb individualisierenden Betrachtung 84 11): wenn Gott uns nicht nach der Menge seiner Barmherzigkeit richten würde, dann wehe uns Geborenen allen; oder in 75 5f. folgert er: wer von den Erdgeborenen kann hoffen, zu der Seligkeit zu kommen, ausser der, dem Gott Barmherzigkeit erweist, denn wenn Gott nicht von sich aus barmherzig sei gegen die Menschen, so können nicht einmal die, die „unter seiner Rechten" sind, zur Seligkeit gelangen, ausgenommen die „gezählten Berufenen". Diese Scheidung von solchen, die der Gnade bedürfen, und solchen, die ihrer nicht bedürfen, findet sich auch sonst; die letzteren sind die grossen Frommen der Vergangenheit, die Märtyrer oder die Prädestinierten, die ersteren sind die Menschen vom Tage; man glaubt also, dass wohl eine Elite von Frommen unbedingt selig werde, aber um so empfindlicher spürt man die eigene Unsicherheit, weil man den Vergleich mit jenen nicht aushält. So meint Bar 14 12—14: die Gerechten erwarten gern das Ende und furchtlos gehen sie aus diesem Leben, weil sie bei dir einen Schatz von Werken haben, . . . und voll freudiger Zuversicht harren sie darauf, dass sie die Welt empfangen, die du ihnen verheissen hast; uns aber — wehe uns, die wir sowohl jetzt Schimpf erleiden, als auch in jener Zeit Unheil zu erwarten haben; vgl. noch Esr 8 33 Hen 50 3 Ps Sal 9 7.

e) Der Endverfasser der Esraapokalypse vollends ist nicht im stande, seine Zweifel zu meistern. Vor ihm steht der ganze Ernst des Gerichtes 8 18 und die ganze Schwere der Sünde, die seit Adam die Welt beherrscht 3 22 und die innerste Wurzel des Menschen vergiftet hat 3 22 7 48, so dass alle Weibgeborenen ausnahmslos unter die Sünde wie unter ein Gesetz geknechtet sind 7 46 8 17 35 (9 19f.). Daher kann der Apokalyptiker nicht anders glauben, als dass nur wenige selig werden („wenig ist ihrer, die ihn finden"): dieses Säkulum hat der Höchste propter multos geschaffen, das zukünftige aber propter paucos 8 1; viele sind geschaffen, wenige werden selig (salvabuntur) 8 3; das kommende Säkulum wird nur wenigen Freude, vielen Pein bringen 7 47 8 55 9 15 10 10 vgl. Bar 44 15. Die göttliche Stimme will dies dem Seher durch allerlei Gleichnisse aus der Natur anschaulich machen: wie das Gold wenig ist im Vergleich zum Thon, so sind die Seligen wenig im Vergleich zu den andern 8 2; oder es sind so wenig, wie vom Samen des Landmanns aufgeht 8 41ff.; oder sie sind wie ein Tropfen gegenüber der Flut 9 15f. (wie eine Beere aus einer Traube, wie eine Pflanze aus dem ganzen Wald 9 21f.). Da nun die früheren Gerechten der Teilnahme am Heil gewiss sein dürfen 8 33, so bleibt nicht viel Hoffnung für die Nachkommen übrig; der Verfasser selbst rechnet sich mitten unter die, die in der Unsicherheit der Seligkeit seufzen; was hilft es uns, dass uns die Ewigkeit versprochen ist, wenn wir Werke des Todes gethan haben 7 119? Und doch bäumt sich sein ganzer gesunder Sinn gegen diese dunklen Zweifel auf. Wie kann Gott sein eigenes Gebilde wieder zerstören wollen 8 8—14, oder was ist der Mensch, das sterbliche Gemächte, dass Gott ihm zürnen sollte; wie mag ihn Gott für die Sünde so schrecklich strafen, wenn doch die Sünde älter und

stärker ist als der Mensch? 8 34 (Bar 48 12ff.). Ist nicht der Mensch in grausamerem Verhängnis denn das Tier, das nichts weiss von Gericht und Verdammnis 7 62—69; ist es nicht empörend, den Menschen, das Ebenbild Gottes, um dessen willen die Welt geschaffen ist, mit dem Samen des Landmanns gleichzustellen, von dem der grösste Teil verloren geht 8 44? Da stürmt der fromme Grübler gegen die Gerechtigkeit des Gerichtes an und macht sich auf zu bitten, Gott möge doch nach Barmherzigkeit entscheiden statt nach Recht 8 6ff. (vgl. Bar 48 12ff.), er möge das Verdienst der Gerechten allen zu gut halten 8 29, er möchte doch alle selig machen 8 6; auch sonst ist ja der Höchste der Mitleidige und Barmherzige 7 132ff. 8 31 45, und die Gerechtigkeit und Güte des Herrn würde sich gerade darin offenbaren, dass er sich derer erbarme, die keinen Schatz von guten Werken haben 8 36. Und was ist der Erfolg dieses Anlaufens? Dass die strenge Wahrheit des Gerichtes und die harte Forderung des Gesetzes unerbittlich bleibt: die Unseligen haben ihr Los verdient und sind Gott nichts wert (§ 24, 6c); der Fromme soll sich nicht in Dinge mischen, die er nicht versteht 7 19 und soll an der Liebe Gottes zu seiner Schöpfung nicht deuteln 8 47; es möge ihm genügen, dass er (Esra) selbst zu den Seligen gehört 8 47—49, und statt über die schreckliche Verdammnis zu grübeln, soll er sein Gemüt in die schöne Seligkeit vorausschicken 8 38f. 9 13.

Es befremdet, dass der Verfasser sich selbst das Zeugnis der Gerechtigkeit ausstellen lässt, nachdem er sich vorher mit den Sündern zusammenrechnet 8 48f. Wird dadurch aufgehoben, dass der Verfasser selbst in wirklichem Ringen um die Heilsgewissheit stand? Fällt er aus dem heissen Suchen nach Gnade in das bussfertig hochmütige Selbstvertrauen zurück, das den Pharisäern ihren Weltruf verschafft hat? Ich glaube nicht; der Verfasser spricht als Esra und das Zeugnis der Gerechtigkeit gilt in erster Linie ihm, dem fingierten, nicht dem wirklichen Seher; sodann ist die Esraapokalypse auch sonst so reich an Widersprüchen, an Sceneriewechseln, an Wandlungen in der Stimmung und Anschauung, dass der Verfasser wohl zuerst der Anfechtung seines Gemütes Luft machen und dann doch noch dran gehen mochte, von der Seligkeit des Gerechten und des Volkes zu sprechen. Die Einleitungsfrage ist bei dieser Apokalypse fast überschwierig.

Mit Esra stehen wir auf dem Gipfel des Judentums. Da ist nichts von Parteifanatismus, nichts von hochmütiger Scheidung zwischen jetztlebenden Gerechten und Gottlosen, der fromme und gottesfürchtige Schriftsteller bindet sich mit den Weibgeborenen allen in die Sünde zusammen: wir sind allzumal Sünder und mangeln der Klarheit Gottes. Aber der Gipfel des Judentums giebt keine Aussicht, denn er steckt in der Niederung und die Gebirgsmauer des Gesetzes drückt herein; tiefreligiöse Gemüter schreien nach dem Durchbruch durch das Gesetz und die Gesetzesgerechtigkeit, aber das Gesetz ist ihnen zu mächtig und wirft sie erst recht zu Boden; aus der Not der Sünde suchen sie einen Pfad der Gnade für alle, aber sie sehen noch keinen Führer. Paulus ist auch einer von ihnen; ihm aber wurde der Weg der Gnade sichtbar in einer leibhaftigen Person, Christus hat ihn über das Gesetz hinüber in die Freiheit geführt.

7. Die Veranschaulichungsmittel für die Gewissheit des Kommens der Heilszeit und der Seligkeit.

a) Dass das Heil der Nation kommt und dass die Seligkeit für die Frommen überhaupt offenbar werden wird, darüber besteht kein Zweifel, mag nun der Einzelne dazu gelangen oder nicht. Man sucht sich nur die Gewissheit des Kommens der Heilszeit und der Heilsgüter durch allerlei Reflexionen fasslicher und anschaulich zu machen. Dies geschieht einmal dadurch, dass

die kommende Erlösung als nichts völlig Neues, d. h. als nichts Unmögliches dargestellt wird: sie ist eine Rückkehr früherer goldener Zeiten. Es giebt in der jüdischen Glaubenslehre zwei goldene Zeitalter, das eine ist die Zeit des Paradieses, das andere die Zeit des Mose; jenes ist das goldene Zeitalter des Menschen, dieses das des Volkes; jenes gehört zur allgemeinmenschlichen, dieses zur nationalen Eschatologie. Die Erlösung aus Aegypten ist wiederholt als die erste Erlösung mit der zweiten, der Erlösung in der Endzeit, zusammengestellt (s. § 45, 1b); und die Zeit des Wüstenaufenthaltes unter Mose ist schon im Priesterkodex als Idealzeit, als Bild der Heilszeit gezeichnet. Dieselbe Anschauung findet sich im späteren Judentum: Gott war damals mitten unter den Menschen sichtbar; in der Heilszeit wird die Herrlichkeit Gottes, wie einst in Moses Tagen, wiederum in der Wolke sichtbar werden II Mk 2 8. Der Sinai wird einstens der Ort der letzten Gottesoffenbarung (zum Weltgericht) sein nach Hen 1 4. Auch bei den Rabbinen gilt die Zeit der sinaitischen Gesetzgebung als goldene Zeit. Die israelitische Gemeinde war dazumal frei von Uebeln: es gab (nach Elieser ben Hyrkanos in mechilta 71b zu Ex 20 18) unter den am Berg Sinai Versammelten weder Blinde noch Stumme noch Taube noch Lahme noch Blödsinnige.

Aehnlich sagt Jose der Galiläer in bamidb. r. 5 1, bevor die Israeliten sündigten, habe es keine Blutflüssigen und keine Aussätzigen unter ihnen gegeben. Noch deutlicher und ausführlicher sind Aussprüche aus etwas späterer Zeit. So behauptet Simon b. Jochai in vajj. r. 15 1 bamidb. r. 5 1 7 18 schir r. 4 7 vgl. 8 6: als die Israeliten am Berg Sinai standen und die Worte gesprochen hatten (Ex 24 7): alles was der Ewige geredet hat, wollen wir thun und gehorchen, da gab es keine Schleimflüssigen und Aussätzigen, keine Lahmen, Blinden, Stummen, Tauben und Verrückten unter ihnen; auf diesen Moment spiele canticum 4 7 an: ganz schön bist du, meine Freundin, kein Fehler ist an dir; als sie aber gesündigt hatten (nämlich durch das goldene Kalb, den Sündenfall Israels), da stellten sich alle die genannten Uebel ein; es verstrichen nur wenige Tage, da waren Schleimflüssige und Aussätzige unter ihnen gefunden.

Ferner waren die Kinder Israels damals frei von der Fremdherrschaft schemot 23 20 31 2 38 21 bamidb. r. 14 19 schir r. 8 6; ebenso hatte der Tod keine Gewalt über sie schemot r. 23 20 31 2 38 2 vajj. r. 15 1 bamidb. r. 14 19 schir r. 8 6 b. aboda s. 5 a; der böse Trieb war entwurzelt schir r. 1 2 und die Israeliten hatten den δοξαglanz schemot r. 38 21 kohel. r. 8 1; pesikta IV. Allgemein und besonders bezeichnend ist in pesikta XII behauptet, Gott habe zum Volk, als es das Gesetz auf sich nahm, gesagt: ich erneure euch und mache euch ähnlich dem kommenden Olam. Das Mannawunder der seligen Zeit ist vorgebildet im Manna der Wüste mechilta 50b 51b Bar 29 8 (schir r. 1 8 Sib prooem. 86 f.). Vgl. hiemit noch die Erwartung des zur Heilszeit wiederkehrenden Mose oder die Erwartung eines Propheten, wie Mose einer war § 33, 1 2. — Auch die Zeit der Erzväter erscheint als Idealtypus der Heilszeit: nach Hen 90 38 kehren die Israeliten der Heilsgemeinde in den Stand der Urväter zurück; die Schafe werden weisse Farren, wie Adam und andere nach ihm es waren. Aehnliche Gedanken enthält die Lehre der Rabbinen in b. baba b. 16b 17a, dass Abraham, Isaak und Jakob schon einen Vorschmack von jener Welt hatten und dass dem bösen Trieb und dem Todesengel keine Gewalt über sie gegeben war. Und Philo erinnert an die ἀρχαία καὶ προγονικὴ εὐτυχία, die von dem Glück der Heilszeit noch übertroffen wird (de execr. 9 M II 436).

b) Gilt ferner der Stand des Adam und des Paradieses als seliger Urstand, dann ist an die allgemeinmenschliche Seligkeit gedacht. Der neue

Mensch der Heilszeit bekommt die Güter, die Adam vor dem Fall hatte oder hätte bekommen können: das Paradies und seine Fruchtbarkeit (vgl. sifra 110d zu Lev 26 4), das himmlische Jerusalem (Bar 4 3), die schmerzlose Geburt (Bar 73 7), den Lebensbaum mit dem unsterblichen Leben, die vollkommene δοξαgestalt (vgl. z. B. sl.Hen 30 11: Adam ist von Gott geschaffen als ein zweiter Engel, gross und herrlich).

Die Lehre, dass Adam von Anfang an sterblich war, und die Lehre, dass er unsterblich geschaffen sei, stehen in der jüdischen Litteratur nebeneinander: die erstere ist wohl die frühere Ansicht, vgl. z. B. Sir 14 17 17 1 f. 40 11; die letztere findet sich in Bar 17 3 (Adam brachte den Tod in die Welt, vgl. 19 8 23 4), in Esr 3 7 (nach dem Fall verordnete Gott den Tod über Adam und seine Nachkommen) und in sl.Hen 30 16 f. (vgl. aber v. 10). Nach Weish 1 13 f. hat Gott den Tod nicht geschaffen, er kam durch den Neid des Teufels in die Welt 2 23 f.; nach Hen 69 11 sind die Menschen nicht anders wie die Engel geschaffen, aber dadurch, dass sie sich von den gefallenen Engeln verführen liessen, kam der alles vernichtende Tod über sie. — Die Doppelaussagen über Adam in diesem Punkt sind nur ein Beispiel dafür, dass der erste Mensch in der Dogmatik des Judentums überhaupt eine zweifache Gestalt hat: das eine Mal ist er das Bild Gottes, der Weltmensch, eine kosmologische Figur, der nächste nach Gott (Gen 1, slav.Henoch vita Ad.), das andere Mal ist er ein Erdenkloss (Gen 2 u. s. w.).

Wie hier also die einzelnen Güter der Heilszeit den verlorenen Gütern des Paradieses gleichgesetzt sind und ihr Erscheinen eine Rückkehr des Paradieszustandes bedeutet, so wird auch die ganze neue Schöpfung der Heilswelt zuweilen nur als eine endgültige Wiederholung der ersten Schöpfung gedacht. Wieder geht der Schöpfung ein Chaos voraus Esr 7 30 Sib V 482; das Licht des ersten Schöpfungstages wird jetzt hervorgeholt b. chagiga 12a (Eleasar).

So kehrt das Ende in den Anfang zurück (τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα); vgl. auch den geheimnisvollen Ausspruch in Esr 6 8 Syr.: „von Abraham bis zu Abraham" scl. geht die Geschichte der Welt. — In etwas anderer Form ist dieser Gedanke, dass die neue Zeit nichts völlig Neues bringt, durch Chalaphta in vajj. r. 22 27 kohel. r. 3 15 ausgesprochen; der Rabbi meint: alles was Gott zur Erneuerung seiner Welt thun wird, ist schon zum Teil durch die Propheten in dieser Welt geschehen; wenn es heisst: „ich werde das Meer zu Land machen", so ist das bereits in dieser Welt durch Mose gewirkt worden; ebenso: „ich werde die Kinderlosen bedenken", das ist schon bei Abraham der Fall gewesen; die Totenbelebung ist schon dem Elia, Elisa und Ezechiel gelungen; wenn es heisst: „ich werde einst Könige euch huldigen machen", so ist das bereits bei Daniel gezeigt worden, vor dem Nebukadnezar sich gebückt hat; endlich die Verheissung, dass die Blinden sehend werden, ist schon durch Elia bethätigt.

Die durchgängige Voraussetzung bei allen diesen verschiedenerlei Aussprüchen über die Rückkehr in den Urstand ist, dass das Volk, der Mensch, die Welt zunächst ohne Sünde und daher im Glück waren, dass durch die Sünde das Heil verscherzt wurde und dass es nun am Ende für immer wieder geschenkt wird; vgl. auch den Ausspruch über Jerusalem Ps Sal 17 30: Gott wird Jerusalem rein und heilig machen, wie es zu Anfang war.

c) Es besteht also die Ansicht, dass die Heilszeit schon einmal da war. Oder man glaubt, die Heilsgüter seien schon da. Diese Lehre von der Präexistenz der Heilsgüter dient gleichfalls dazu, die Gewissheit des Heils anschaulich zu machen. Die Wichtigkeit einer Sache wird auch sonst in der jüdischen Denkweise durch die Annahme ihrer vorzeitigen Erschaffung zum Ausdruck gebracht. Nach der berühmten Baraita in b. pes. 54a ned. 39b (vgl. mischle r. 8 9 midr. tanchuma, Ausg. Buber, Bem. 17b) sind es sieben Dinge, die am Anfang der Welt geschaffen wurden: die Tora nach Prov 8 22; die Busse (תשובה) nach Ps 90 2 f.; der Garten Eden nach Gen 2 8; Gehinnom nach Jes 30 33; der Thron der Herrlichkeit (= die Herrschaft Gottes) nach Ps 93 2; das Heiligtum nach Jer 17 12; der Name des Messias nach Ps 72 17.

In mischle r. 8 9 steht Israel statt dem Garten Eden. Nach beresch. r. 1 1 waren es sechs Dinge, die vor der Weltschöpfung geschaffen wurden; einige von ihnen wurden wirklich geschaffen (Tora und Thron der Herrlichkeit), die andern (Erzväter, Israel, Heiligtum, Messiasname) verharrten in der Schöpfungsidee. Auch Eleasar v. M. sagt in b. sebach. 116b, dass Gott die Tora nicht erst im Moment ihrer Veröffentlichung geschaffen habe, sondern dass sie lang vorher bei Gott verborgen gewesen sei.

Es sind also zum Teil Gegenstände, die in diesem Olam in die Erscheinung traten, zum Teil solche für den zweiten Olam; mit der Bestimmung der Vorzeitlichkeit wird ihnen der Charakter des Zeitlosen und des Unvergänglichen angeheftet. Die meisten unter den Heilsgütern, von denen die Präexistenz behauptet wird, sind aus der entwickelteren Eschatologie genommen, wie die Vorstellung von der Vorzeitlichkeit der Güter überhaupt dem entwickelteren Denken angehört; wo die Präexistenz von nationalen Stücken (Messias, Jerusalem) gesagt ist, da sind dieselben ins Transscendente, Uebernatürliche erhoben. — So ist einmal die kommende Zeit als solche vorbereitet: praeparatum est tempus futurum Esr 8 52 (vgl. 7 70: das Gericht und alles was zum Gericht gehört, ist vor der Weltschöpfung von Gott bereitet; abot III 16: alles ist zum Mahl zugerichtet). Nicht bloss ist im voraus aufgezeichnet, was die Frommen als Lohn, was die Gottlosen als Strafe bekommen werden, damit die Engel, die Vollstrecker der Vergeltung, es gleich wissen Hen 108 7 vgl. Jub 5 13f.; sondern die Güter, mit denen die Frommen belohnt werden, sind schon aufbewahrt: alles Gute ist für die Geister der in Gerechtigkeit Verstorbenen bereitet und aufgeschrieben Hen 103 3 vgl. 11 2 25 7. Man redet daher von den Geheimnissen der Gerechtigkeit Hen 38 3 49 2 58 5 (71 3), d. h. den jetzt noch verborgenen Heilsgütern der Gerechten, vgl. Bar 81 4. Die Gerechten erlangen quae sunt reposita Esr 7 14 13 18, quod repositum et reservatum est Bar 84 6, quae reservatae sunt 52 7, den aufbewahrten Lohn (merces reposita) Bar 52 7 Esr 7 83 vgl. II Mk 12 45 ἀποκείμενον χαριστήριον; Gott weiss, wo er das letzte bereit hält (servat) für die, die gesündigt haben, oder das Ende (extremum) derer, die gerecht gehandelt haben Bar 21 12. Die Gloria ist aufbewahrt (reservata) für die Gerechten Bar 48 49 Esr 7 95, creata et praeparata Bar 66 7, habundantia praeparata Esr 8 52. (Umgekehrt: die Feuerpein ist aufbewahrt Bar 59 2, Durst und Pein sind bereitet (praeparata) Esr 8 59, supplicium paratum Esr 7 84, reservatum Esr 7 93.) Das Licht des ersten Schöpfungstages ist für die zukünftige Welt verwahrt, sagt Eleasar in b. chagiga 12a, vgl. die Vorratskammern des Lichtes in Bar 59 11. Livjatan und Behemot hat Gott aufbewahrt Esr 6 49ff. Bar 29 4 (con-, reservare). Das Paradies ist schon da und wird bei Gott bereit gehalten (custodiri) Bar 4 6 b. pes. 54a (wie Gehinnom) sl.Hen 8f. Esr 8 52, nach manchen Aussagen ist das Paradies jetzt schon von Seligen bewohnt; vgl. im allgemeinen sl.Hen 49 2: die Orte der Seelen sind vor der Welt bereitet. Ebenso ist der Lebensbaum von Gott bereit gestellt: plantata est arbor vitae Esr 8 52, niemand darf ihn anrühren bis zu der Zeit der Vollendung Hen 25 4. Jerusalem sodann existiert schon und wird bei Gott aufbehalten Bar 4 6 (custodiri); aedificata est civitas Esr 8 52 vgl. 7 26 13 36 Hen 90 29. Der Ort der Heilszeit ist zuvor bereitet, sagt Abr 29 allgemeiner (für Jerusalem); vgl. noch den Ausspruch über die neuen Himmel in beresch. r. 1 1. Die Gemeinde der Gerechten ist schon gegenwärtig vorhanden Hen 38f. und beim Herrn der Geister aufbewahrt 40 5. Der Name des Messias ist da b. pes. 54a;

bevor die Sonne und die Zeichen und die Gestirne geschaffen wurden, wurde sein Name vor dem Herrn der Geister genannt Hen 48 3. Der Messias selbst ist schon im Himmel wohnend Hen 39 6 f. 46 1; er ist bei dem Herrn der Geister aufbewahrt 40 5; er ist verborgen vor Gott, bevor die Welt geschaffen wurde Hen 48 6 und ist vor seiner Macht aufbewahrt 62 7 vgl. Dan 7 13, so dass nur die Heiligen und Gerechten von ihm wissen Hen 48 7 62 7; Gott bewahrt (reservavit) ihn für das Ende Esr 12 32, bewahrt (conservat) ihn durch viele Zeiten hindurch Esr 13 26 vgl. 14 9. Anhangsweise mögen noch die Termini (re)servari in den Aussagen über Baruchs Aufbewahrung zum Ende erwähnt werden Bar 13 3 25 1 76 2.

d) Im Augenblick nun sind die kommenden Dinge noch verborgen oder schlafend (vgl. Esr 11: die einzelnen Teile des Adlers schlafen (dormire, quiescere), sie wachen nacheinander auf, vigilare, surrigere u. s. w., d. h. sie treten in Kraft). So heisst es: das Strafgericht ist noch verborgen Hen 68 5 (Lesart 2. Rangs), saeculum nondum vigilat Esr 7 31; die Stadt ist noch nicht erschienen, das Land ist entzogen 7 26, vgl. beresch. r. 22 5. Einzelnen besonderen Frommen sind diese verborgenen Güter im voraus geoffenbart worden, vgl. z. B. dem Mose Bar 59; dem Adam, Abraham und Mose wurde das obere Jerusalem gezeigt (Bar 4); oder heisst es, Gott habe drei Menschen schon in in dieser Welt einen Vorschmack der kommenden Welt kosten lassen, den Abraham, Isaak und Jakob b. baba b. 16 b 17 a. Ebenso erreicht das hellsehende Auge des Apokalyptikers diese geheimen Dinge, vgl. z. B. sl.Hen 52 2: ich sah alle die verborgenen Dinge des Himmels, die noch auf Erden sein werden (wobei es sich allerdings gemäss der eschatologischen Anschauung des slavischen Henoch mehr um den Lauf der Geschichte als um die Güter der Seligkeit handeln wird). Dann am Ende erscheinen die verborgenen Güter: die Heilszeit beginnt z. B. nach Hen 58 5 damit, dass die Heiligen die Geheimnisse der Gerechtigkeit, das Los der Treue im Himmel suchen, d. h. die Engel holen den im Himmel verwahrten und verborgenen Lohn der Gerechtigkeit hervor, um ihn den Gerechten zu geben. Dann am Ende wird die Zeit aufwachen (evigilabit tempus) Bar 25 4; revelabitur in jucunditate, tranquillitas apparebit Bar 73 1; man schaut den invisibilis mundus und occultatum tempus Bar 51 8. Der Höchste offenbart sich (revelabitur) zum Gericht Esr 7 33 und zur Herrschaft. Der Name des Messias wird offenbart Hen 69 26, der Messias erscheint Hen 38 2 (er steigt aus dem Meer herauf Esr 13 51), revelabitur Esr 7 28 b. sukka 52 a (עתיד להגלות); revelabitur principatus Messiae Bar 39 7. Die Gerechtigkeit erscheint Hen 38 2 (eine Lesart); merces ostendetur Esr 7 35. Die Güter des Heils grüssen den Tag: die Geheimnisse der Gerechten werden offenbar Hen 38 3 58 5; der Messias offenbart alle Schätze dessen, was verborgen ist Hen 46 3; es erscheint (apparebit) die bisher nicht erschienene Stadt, es tritt ans Sichtbare (ostendetur) das verborgene Land Esr 7 26. Jerusalem wird offenbar (revelabitur) Bar 4 3; Zion ostendetur omnibus parata et aedificata Esr 13 36, Gott bringt es herab Hen 90 29. Die Gemeinde der Gerechten wird sichtbar Hen 38 1; die Menge der Seelen erscheint Bar 30 2; der thesaurus der Unsterblichkeit wird gezeigt (ostendi) Esr 8 54. Behemot wird offenbar (revelabitur), Livjatan steigt aus dem Meer Bar 29 4.

e) Das religiöse Motiv. Die Lehre von der Präexistenz der Heilsgüter vermag dem frommen Gemüt allerlei zu sagen: die Heilsgüter sind himmlischen

Ursprungs; die Heilszeit hat dieselben Güter, die auch im Himmel sind; die Güter der Heilszeit sind in göttlicher Hut, dass sie gewiss nicht angetastet werden können; die Heilsgüter stehen sofort zur Verfügung. Dass in den angeführten Belegen eine reale Präexistenz der Heilsgüter gemeint sein will, darf nicht geleugnet werden; sie sind nicht bloss geplant, sondern wirklich da. Dies ist einmal beim Licht des Schöpfungstages und beim Livjatan völlig klar. Auch Paradies, Hölle, Messias, selige Gemeinde bestehen schon; das Vorhandensein Jerusalems in der oberen Welt auszudenken, macht der jüdischen Spekulation gleichfalls keine Schwierigkeit, denn das himmlische Jerusalem ist eine Form des Paradieses. Wenn es weiter heisst, dass die allgemeinen Vorzüge der Seligkeit, gloria, habundantia u. s. w. bereitet seien, so will das sagen, die Güter, die in der seligen Gemeinde der Himmelswelt (in der Welt der Engel) vorhanden seien, werden den Seligen des kommenden Olam mitgeteilt; ähnlich ist die Vorstellung in Hen 11 2, dass Schatzkammern des Segens im Himmel sind, die sich in der Heilszeit öffnen und ihren Inhalt der Erde spenden. Der kommende Olam ist der Himmel auf Erden; oder wo die Ansicht herrscht, dass die Seligen der Endzeit in den Himmel vereinigt werden, da ist der Gedanke der, dass die Seligen mit der Endzeit in den Genuss der himmlischen Güter eintreten. Wenn es dagegen heisst, die neue Zeit sei bereitet (praeparatum est futurum tempus, das Mahl ist bereit, vgl. noch Bar 70 7), so bedeutet das allgemeiner: es ist alles vorbereitet, alles ist da, so dass die neue Zeit kommen kann. — Die Lehre von der Präexistenz der Heilsgüter verliert ihre Bedeutung, wenn das fromme Individuum sofort mit dem Tod in den Himmel geht; man will dann nicht mehr, dass die in der oberen Welt verwahrten Güter herabkommen oder dass sie erst mit der Endzeit offenbar werden, sondern die abgeschiedene Seele geniesst sie jetzt schon droben. Aber die Theorie von den im Himmel präexistenten Gütern hat wohl mit dazu beigetragen, dass sich der Fromme schon in der Gegenwart im Jenseits einlebte und dass an die Stelle des zeitlichen Jenseits immer mehr das örtliche Jenseits getreten ist.

f) Eine andere Form der Versicherung sind die bereits behandelten Vorstellungen von den Büchern, in die die Namen oder Handlungen eingetragen werden, oder von den Aufbewahrungsbehältern der Werke. Diese sind jetzt im Himmel verborgen, am Ende werden die Bücher aufgeschlagen, die Behälter geöffnet, oder wie es in Esr 7 35 allgemeiner heisst, justitiae (die guten Werke) vigilabunt, injustitiae non dormibunt; Esr 14 35 justorum nomina parebunt et impiorum facta ostendentur. Durch diese Verzeichnisse und die Werkbehälter ist die Gewähr gegeben, dass das Heil in der richtigen Weise ausgeteilt wird und dass niemand vergessen bleibt.

§§ 26 und 27. Die Entscheidung über die Abgeschiedenen am Endakt und die Entscheidung über den Menschen nach dem Tod.

§ 26. Das Erscheinen Abgeschiedener zum Endakt.

Einer der Punkte, an denen der Fortschritt der Eschatologie besonders sichtbar wird, ist die Lehre von den Toten. Nicht nur bietet die Auferstehung an sich eine Ergänzung des nationalen Gedankens durch die Rücksicht auf die

Individuen und eine Erweiterung der rein diesseitigen Sphäre, sondern innerhalb der Lehre von den Abgeschiedenen selbst hat die individualisierende Tendenz immer stärker gewirkt und die überirdische Heilsgestalt immer deutlicher sich herausgebildet. Die §§ 26 und 27 suchen zu zeigen, wie sich die Individualisierung in diesem Punkt allmählich ausgedehnt hat; die Spitze der individualisierten Auferstehungslehre ist die Auferstehung aller Menschen aus allen Zeiten zu dem allgemeinen individualisierten Weltgericht; die Spitze der Individualisierung selbst ist die Lehre von dem Eingehen des sterbenden Frommen in den Himmel.

Die Ueberschrift des § 26 gebraucht nicht das Wort Auferstehung, sondern eine allgemeinere Formel, weil die „Auferstehung" nur eine bestimmte Form, allerdings die häufigste Form der Wiederkehr der Toten zum Endakt ist; im Lauf der Untersuchung wird dagegen der Einfachheit halber manchmal das Wort Auferstehung = Erscheinen der Toten zum Endakt im allgemeinen, verwendet werden. Ein eschatologischer Akt ist die Auferstehung nur dann, wenn ein gemeinsames Wiederkommen früherer Verstorbener in einem bestimmten Zeitpunkt angenommen wird.

1. Die Voraussetzungen, auf denen der Glaube an das eschatologische Wiederkommen Verstorbener ruht, und die Motive, die zu ihm geführt haben, sind wohl mannigfacher Natur gewesen.

a) Die Vorstellung der primitiven Religionsstufe, dass die Seele den Leib überdauert, dass sie nach dem Tod eine Art dämonisches Wesen wird und sich zeitweilig wieder einkörpern kann, wirkt sicherlich in alle Zeiten fort und dient auch dem späteren Auferstehungsglauben. Sie ist das Hauptdogma in allem Privatkult (Totenkult, Ahnenkult, Aberglaube); in diesem kommt das Individuum bezw. die Familie zu ihrem Recht, während die öffentliche Religion der alten Zeit sich nur um das Ergehen und die Zukunft des Ganzen kümmert. Allerdings hat dieses Fortwirken und Wiederaufleben der individuellen Seele mit der Eschatologie selber nichts zu thun, es ist kein eschatologischer Akt, sondern etwas bloss Individuelles. Aber der genannte Volksglaube bietet für das eschatologische Stück der allgemeinen Totenrückkehr eine zweifache Vorbereitung: er behauptet die Fortdauer und die Wiedereinkörperung der Seele und er treibt die individuelle Betrachtung. Es ist, möchte ich sagen, für den antiken Menschen selbstverständliche Voraussetzung, dass die Einzelseele fortlebt und wiederkommen kann.

b) Früh schon herrscht auch in der öffentlichen Religion die Annahme, dass grosse Männer der Vergangenheit mächtiger waren als der Tod und dass sie einst auch zur Heilszeit zurückkehren würden; man empfindet das Bedürfnis, die Heroen in der künftigen Heilsgemeinde zu haben. Hier ist freilich das Wiederkommen aus dem Tod etwas Wunderbares, eine Ausnahme, aber sie ist mit dem eschatologischen Gedanken verbunden; vgl. hiezu Sir 49 10, die Beweise für die Auferstehung aus dem Fortleben der Erzväter, weiter Mark 12 26 f. Bar 21 24 und § 36, 1 a.

c) Der Glaube an den eschatologischen Akt einer gemeinsamen Auferstehung ist erst dann denkbar, wenn die Vorstellung von der Fortdauer der Seele und die individualisierende Betrachtung in die öffentliche legitime Religion aufgenommen sind. Das heisst: 1. wenn die Toten nicht mehr dämonische Wesen mit eigener Macht sind, sondern Jahwe, dem Einen Gott, die Macht auch über die Toten zuerkannt wird. Nach antiker

Vorstellung hat Jahwe über die Scheol nichts zu sagen, die Toten haben ihr dämonisches Reich ausserhalb des Bereichs des Jahwekultes. Später indes ist die allgemeine Ansicht die in II Mk 6 26 ausgesprochene: man kann den Händen des Allmächtigen weder lebendig noch tot entrinnen. 2. Eine zweite Voraussetzung ist, dass an die Stelle des Nationalgefühls die individuelle Frömmigkeit tritt. In der alten Zeit des blühenden Volkslebens giebt es für den öffentlichen Glauben, wie gesagt, nur eine Zukunft des Ganzen; dass Israel fortdauert, immer wieder aufsteht, nie untergeht, ist ihm wichtig, das Los des Einzelnen kümmert ihn nicht. Man empfindet das Walten der Gottheit im Leben der Nation, nicht im Leben des Menschen. Dies ist aber nur der Fall, solang die Nation lebt und als Ganzes gefühlt wird. Wenn die Nation gestorben ist, oder wenn innerhalb der Gemeinde durch ethische und religiöse Betrachtung Unterschiede und Gruppen sich bilden, wenn das Individuum in seinem selbständigen religiösen Wert erkannt wird, dann wird die Frömmigkeit individuell und man erlebt das Walten Gottes im täglichen Leben des Menschen. So war es in der nachexilischen Zeit des Judentums, in der Zeit der Psalmen.

d) Nun würde freilich die individuelle Betrachtung noch nicht sofort den eschatologischen Glauben an das Wiederkommen der Toten zum Endakt schaffen, trotz der vorhin erwähnten animistischen Hilfslinie von der Fortdauer der Einzelseele. Als notwendige Voraussetzung ist vielmehr noch der entwickelte individuelle Vergeltungsgedanke zuzuziehen. Der individuelle Vergeltungsgedanke führt zwar seinerseits zunächst nicht über das Diesseits hinaus, wie die Psalmen beweisen; man findet oder erhofft den göttlichen Lohn für die Frömmigkeit irgendwie im jetzigen Leben. Die vielen Enttäuschungen und Schwierigkeiten aber, die man dabei erfuhr, veranlassten allmählich, dass man auch für das Individuum ein zweites Leben postulierte, ein Wiedererwachen zur Teilnahme am Heil, wie man für die schwierige Lage der Gemeinde das Postulat einer neuen Zeit aufgestellt hatte. 1. Die erste Stufe ist hiebei die, dass bei ganz hervorragenden Individuen mit ganz hervorragend seltsamem Geschick eine wunderbare Ueberwindung des Todes zu neuem Leben geglaubt wird, wie beim Knecht Jahwes in Jes 53 und ahnungsweise bei Hiob in Job 19; die Rechtfertigung des unschuldig Gestraften und unschuldig Hingerafften muss vor der Welt dadurch sichtbar werden, dass er nach dem Tod zu Ehren kommt. Dies ist freilich eine wunderbare Ausnahme, zudem ein rein individuelles Ereignis, nicht ein eschatologischer Akt. 2. Aber in der Fortsetzung dieser Linie liegt das Bedürfnis, dass die treuen Männer, die am Kommen des Heils gearbeitet, für das Kommen des Heils ihr Leben gelassen haben, auch am Heil teilnehmen dürfen. Es wäre ja auch das kleine Häuflein, das sich über das Ende hinüberrettete, zu klein gewesen, um für sich die Heilsgemeinde zu bilden, vgl. Jes 26 19; indes für das verfeinerte Gefühl der späteren Zeit war es nicht bloss dieser Gedanke an die Gemeinde, es war noch mehr der Gedanke, dass der Märtyrer das Leben des Heils vor allen andern verdient habe. Man konnte doch kaum glauben, dass die Opfer des Glaubens nicht sollten auch selig werden, und wo als Schauplatz der Seligkeit die Erde angesehen war, mussten dieselben zu neuem irdischen Leben erweckt werden. Insbesondere werden die Männer, die für ihren Glauben stritten, litten und starben, selbst in jener Hoffnung der Teilnahme am Heil nach dem Tod gestanden haben. Es handelt

sich hier also zunächst um die Generation der Gegenwart, die am Wendepunkt des erwarteten Heils steht, mit ihren Lebenden, Sterbenden und eben Gestorbenen, und je schneller man hiebei die neue Zeit kommen glaubte, desto leichter vollzog sich für das Bewusstsein der Uebergang der Gefallenen aus dem Tod zum neuen Leben in der Heilsgemeinde. Die Kehrseite dieser Hoffnung ist der Wunsch, dass die besonderen Feinde der Frommen und die Abtrünnigen nicht einfach mit dem Tod erlöschen, sondern zu neuer und ewiger Strafe wiedererweckt werden.

e) Diese Stufe des Auferstehungsglaubens, wornach in einem eschatologischen Akt eine Auswahl von Individuen, von Guten und Bösen, zu einem zweiten Leben erwachen soll, vertritt Dan 12 2, die früheste deutliche Stelle im A. T., die von der Auferstehung spricht; vgl. weiter II Mk 7, wo die Auferstehung der Märtyrer besonders zahlreich belegt ist (s. § 36, 1 b). Es ist nach allem dem nicht unwahrscheinlich, dass die eschatologische Auferstehungshoffnung in der Zeit der Makkabäer durchgebrochen ist. Dass diese heldenmütigen Streiter, auf deren Leichnamen die Fundamente der neuen Zeit sich zu erbauen schienen, nicht selbst an dem erkämpften Heil sollten teilnehmen dürfen, das widerstrebte dem Gefühl der Gerechtigkeit. Und ebensowenig genügte es diesem Gefühl, dass die Erzfeinde und wüsten Tyrannen bloss etwa mit einem jähen Tod bestraft würden, sie mussten aus ihrem Todesschlaf herausgerissen werden zur ewigen Verdammnis. Man gab sich nun willig für Gott und das Gesetz in den Tod, man nahm die Hoffnung mit, bald die Sonne des neuen Tages sehen zu dürfen (vgl. auch Josephus Ap. II 30 und B II 152ff.). Die Doppelseitigkeit der Auferstehung in Dan 12 ist ein Zeichen dafür, dass der Auferstehungsglaube genährt wurde durch den Vergeltungsgedanken in seiner Anwendung auf das Individuum.

f) Was nun zunächst nur von einer Auswahl gilt, wird, wie häufig in der Religionsgeschichte, in der Folge auf alle übertragen, und was zunächst in der Hitze der Zeit sehnsüchtiger Wunsch war, wird zum kühlen Dogma. So folgt auch in der jüdischen Eschatologie die weitere Stufe, wornach die Teilnahme am Endakt auf alle abgeschiedenen Gerechten, auf alle Verstorbenen, auf den Verstorbenen überhaupt ausgedehnt wird. Es erübrigt hiebei noch die Frage, ob als Voraussetzung des besprochenen Glaubens auswärtige Einflüsse anzunehmen sind, oder ob er ein rein jüdisches Gewächs ist. Für das letztere spricht manches: 1. Der eschatologische Glaube an das Wiedererscheinen Abgeschiedener ist allmählich entstanden, zuerst werden nur besondere Gestalten auserkoren; 2. wir können den geschichtlichen Moment im Leben der Juden vermuten, an dem diese beschränkte Art von Auferstehungsglaube zum Durchbruch kam; 3. wir sehen, dass der jüdische Auferstehungsglaube eine Konsequenz des Vergeltungsglaubens ist, mit dem Zweck, die Gerechtigkeit Gottes voll durchzuführen; 4. der Auferstehungsglaube ist also nicht aus anthropologischen Voraussetzungen entstanden, sondern aus einem religiösen Bedürfnis, das in einem besonders dringlichen geschichtlichen Moment seine Befriedigung forderte; 5. die Pharisäer waren die ersten, die diesen Auferstehungsglauben aufgriffen und behaupteten; sie würden wohl kaum eine fremdländische Doktrin angenommen haben. Diese Gründe sprechen dafür, dass sich der Glaube an eine Auferstehung im jüdischen Bewusstsein selbst gebildet hat. Dagegen ist es nun

nicht völlig durchsichtig, wie aus jenem Bedürfnisglauben von der Auferstehung besonderer Individuen und von der Auferstehung der Gerechten das Dogma von der Auferstehung des Menschen wurde. Hier mag leicht auswärtiger Einfluss, zusammen mit weitangelegten kosmologischen Spekulationen, eingewirkt haben.

g) Korrelat der Auferstehung der Gerechten ist das Erlösungsgericht, Korrelat der allgemeinen Auferstehung ist das Weltgericht. Welches von beiden Dogmen, allgemeine Auferstehung oder Weltgericht, das ältere ist, welches die Konsequenz, ist aus der jüdischen Litteratur nicht zu bestimmen; vermutlich sind die beiden Dogmen miteinander eingewandert. — Wo nur die Gerechten auferstehen, da handelt es sich in der Regel um das Heil der Gemeinde und der Schauplatz des Heils ist ein irdischer; bei der allgemeinen Auferstehung handelt es sich um die Seligkeit der Individuen im ewigen Leben und der Schauplatz ist irdisch oder überirdisch. Naturgemäss folgt der Auferstehung in jeder Form eine ewige Lebensdauer des Heilsgenossen.

2. In den Schriften der Periode, mit der wir es zu thun haben, sind nun aber die Abgeschiedenen keineswegs immer berücksichtigt. Teils ist die Hoffnung auf ein Wiederkommen unbekannt bezw. ausser acht gelassen, teils hören wir in unsern Schriften von Gegnern, mit denen die Auferstehungsgläubigen zu kämpfen haben.

a) Die meisten Apokryphen wissen von einer Zukunft der Toten nichts. Nach Jdt 7 27 ist ein lebendiger Sklave besser als ein toter Mann; das Buch Tobit gedenkt in seinem Heilsbild der Toten nicht, der Spruch 13 2 (er führt in den Hades und führt herauf aus dem grossen Verderben, vgl. Weish 16 13) ist in alttestamentlich bildlichem Sinn gebraucht; 3 6 besagt, dass man nach dem Tod an den αἰώνιος τόπος kommt, wo der Mensch befreit ist von aller Not; in 4 17 ist sogar der Totenkult angedeutet. Auch im ersten Makkabäerbuch ist von der Auferstehung nichts gesagt; selbst das apokryphe Buch Baruch steht noch auf dem Boden der alttestamentlichen Anschauung, vgl. 2 17. Ebenso vermissen wir die Totenhoffnung in einem Teil der salomonischen Psalmen, besonders beachtenswert ist das Fehlen in dem Messiaspsalm c. 17 f. (vgl. 17 44 und 18 6: selig wer in jenen Tagen leben wird und schauen das Heil Israels); ferner fehlt sie in der Assumptio Moses, in Hen 91 12 ff., im dritten und fünften Buch der Sibyllinen, im Gegensatz zum vierten Buch; die Wolkenvision Bar 56—74 sagt nur (c. 66 f.), dass für Josia und seinesgleichen das Heil geschaffen sei, erwähnt aber im eigentlichen Zukunftsbild c. 69—74 die Toten nicht. In Esr 7 28, wo die messianische Periode als Vorperiode gesetzt ist, wird zwar allemnach das Wiederkommen einiger Auserwählten mit dem Messias, aber keine allgemeine Auferstehung (etwa der Gerechten) zur messianischen Heilszeit angeführt. Wir dürfen daher aus Stellen wie Ps Sal 17 Esr 7 28 den Schluss ziehen, dass wir, wo die Messiashoffnung erwähnt wird, meist die alte Anschauungswelt (ohne die Auferstehungslehre) vor uns haben. Merkwürdig ist die Nichtbeachtung der Auferstehungshoffnung in Esr 13 13 ff., was § 10, 4 besprochen wurde; über die Verschiedenartigkeit der Aeusserungen in der Baruchapokalypse s. § 11, 2. In II M 12 43 ff. sucht der Verfasser das Verhalten des Judas mit dem Auferstehungsglauben zu begründen; es macht dabei ganz den Eindruck, dass ihm derselbe noch etwas ziemlich Neues, nichts Selbstverständliches war.

Wenn übrigens die Nachricht von dem Sühnopfer des Judas für die Toten historisch richtig wäre, so würde aus unserer Stelle noch nicht folgen, dass die Auferstehungshoffnung schon zur Zeit des Judas und der Makkabäer im allgemeinen Volksbewusstsein gelebt hätte; denn das Totenopfer des Judas konnte in antik-heidnischem Geist geschehen sein, d. h. um die Kommunio mit den Totendämonen zu knüpfen. Leicht kann die Begründung jenes Opfers durch die Auferstehungshoffnung eigene Reflexion des Verfassers sein.

b) Ausdrücklich erwähnt und als Problem aufgestellt ist die Teilnahme der Toten am Endakt in Esr 5 41 f. Es ist hier für den Seher Gegenstand des Nachdenkens, ob denn nur die das Heil gerade erlebende Generation zum Heil zugelassen werde. Er fragt: ecce domine, tu prope es his qui in fine sunt, et quid facient qui ante me (d. h. vor der Zeit des fingierten biblischen Esra) sunt, aut nos, aut hi qui post nos? Er bekommt die Antwort: coronae assimilabo judicium meum; sicut non novissimorum tarditas sic nec priorum velocitas.

corona = Kranz, Kreis; die zweite arabische Uebersetzung setzt κύκλος voraus (s. Gunkel). Die Auslegung des Verses im genaueren ist etwas schwierig; vorausgesetzt ist der Gegensatz, der zwischen der kreisläufigen und der geradlinigen Bewegung besteht; alle werden gleichzeitig vom Stapel gelassen, bei der geradläufigen Bewegung ist ein Unterschied zwischen solchen, die velocitas haben und zuerst ans Ziel kommen, und solchen, die tarditas haben und zuletzt ans Ziel kommen; bei der kreisläufigen Bewegung sind die Unterschiede ohne Bedeutung, hier sind alle gleich nah und fern vom Ziel (dem Kreismittelpunkt).

Der Seher nimmt seinen Ausgang von der bisherigen Theorie, dass nur die Frommen der Endzeit das Nahen Gottes zum Heil erleben und zum Heil aufgenommen werden. Aber es regt sich in ihm doch die neue Hoffnung in der Frage: was wird aus denen, die in der Vergangenheit, die in der fingierten Gegenwart (des biblischen Esra) und die in dem Zwischenraum zwischen dem Jetzt (des biblischen Esra) und der Endzeit gelebt haben und gestorben sind, leben werden und gestorben sein werden? Die Antwort lautet etwas ungenau, sofern vom judicium, nicht vom Heil gesprochen wird: alle Menschen nehmen teil am Gericht, nicht bloss die Spätesten, d. h. die, die in den letzten Tagen leben, sondern auch die aus uralter Vorzeit, sie kommen alle gleicherweise ins Gericht. Demnach wird hier eine Auferstehung aller zum Gericht, und somit auch eine Teilnahme aller Frommen am Heil gelehrt. Die Stelle erinnert an I Thess 4 14 ff.

c) Auch der Ausspruch Esr 5 41 f. zeigt, dass der Glaube an das Wiederkommen der Toten im Zeitalter Jesu noch eine frische Eroberung war. So fehlt es auch nicht an Gegnern, die in diesem Glauben eine moderne Theorie sehen und ihn abweisen. Dass sich die Pharisäer und Sadducäer hierin gegenüberstanden, wissen wir ausser dem N. T. aus Josephus (A XVIII 14 ff. B II 163 ff.). Die Sadducäer nämlich leugnen nach diesen Nachrichten, dass die Seele den Tod des Körpers überhaupt überdaure. Auch der Talmud berichtet von der konservativen altbiblischen Denkart der Sadducäer b. sanh. 90 b 91 a. Neben den Sadducäern waren es die Samaritaner, die in strengem Festhalten am Gesetz (vgl. § 33, 2 a) nichts von der Auferstehung wissen wollten b. sanh. 90 b, vgl. sifre 33 b. In b. nidda 70 b sodann ist von einer Scherzfrage berichtet, welche alexandrinische Juden an Josua b. Chananja richteten und durch die der Auferstehungsglaube ad absurdum geführt werden sollte, wie in Mark 12. Die apokalyptische Litteratur macht sich mit Freigeistern zu schaffen, vgl. Hen 102 6 ff.; es sind Leute, die sagen: im Tode werden Gerechte und Gottlose gleich, wie wir sterben, so sterben die Gerechten; sie werden, als wären sie nie gewesen, und ihre Seelen fahren in Trübsal in die Unterwelt, was werden sie empfangen

und schauen in Ewigkeit? denn siehe auch sie sind tot und von jetzt an schauen sie nicht das Licht bis in Ewigkeit. Ebenso begegnen uns in Weish 2 1ff. Zweifler an einem zweiten Leben des Menschen: nicht hat man gehört von einem Befreier aus der Unterwelt, durch Zufall sind wir entstanden und danach werden wir sein, als wären wir nie gewesen; das Denken ist ein Funke in der Bewegung unseres Herzens, nach dessen Erlöschen der Leib zur Asche wird und der Atem wie feine Luft verfliegt; unser Name wird dann mit der Zeit vergessen und niemand gedenkt mehr unserer Werke; nicht giebt es eine Wiederholung unseres Endes, weil es versiegelt ist und keiner wiederkehrt. Selbst unter den Rabbinen hat sich der Zweifel eingenistet: Elisa, der Lehrer Meirs, der an der Vergeltung überhaupt irre wurde (§ 29, 3 a), kann auch keine Auferstehung glauben kohel. r. 7 8 Ruth r. 3 13, vgl. b. chullin 142 a.

d) Der Talmud führt uns mitten hinein in den Kampf für das Dogma von der Wiederbelebung der Toten (תְּחִיַּת הַמֵּתִים). Es ist ein Glaubensartikel, den das Gesetz lehrt b. sanh. XI 1 mechilta 34 a zu Ex 15 1 sifre 83 a zu Dt 11 21 b. roschh. 17 a u. s. w. Der Talmud spricht daher das Anathema aus über die, die die Wiederbelebung der Toten aus dem Gesetz leugnen; sie haben keinen Teil am kommenden Olam sanh. XI 1; sie gehören zu den ewig Verdammten b. roschh. 17 a. Dieses schroffe Anathema zeigt, wie frisch der Kampf noch war. Die Rabbinen bemühen sich aber auch, Beweise für die Wiederbelebung der Toten beizubringen. Die Gegengründe der Gegner lauten: sie ist wider die Vernunft und es kommt nichts davon in der Bibel. Daher sind die Beweise teils aus der Vernunft, teils aus der Bibel genommen, sie sind im Gespräch mit Sadducäern, Samaritanern oder Heiden ausgesprochen. Der Abschnitt b. sanh. 90 b 91 a berichtet einen Streit zwischen Gamaliel II. und den Sadducäern; die Sadducäer fragten den Rabban Gamaliel: woher lässt sich beweisen, dass der Heilige die Toten wieder belebt? Er sprach: aus der Tora, aus den Propheten, aus den Hagiographen; für die Tora zitiert er Dt 31 16 (siehe du wirst bei deinen Vätern liegen und aufstehen und dieses Volk wird buhlen), für die Propheten Jes 26 19, für die Hagiographen canticum 7 10. Die Gegner suchen alle drei Stellen anders zu deuten, die erste auf das ganze Volk, das aufstehe um zu buhlen; die zweite meine die Toten, die Ezechiel belebt hat; die dritte denke an ein leises Bewegen der Lippen im Grab. Nun zitiert der Rabbi Dt 1 8: das Land, das der Ewige geschworen hat euren Vätern, es ihnen (לָהֶם also nicht לָכֶם) zu geben, das sei ein Beweis für die Wiederbelebung der Toten aus der Tora (weil nämlich in לָהֶם die Voraussetzung stecke, dass die Väter aufstehen, um das Land in Besitz zu nehmen). Nach anderer Ueberlieferung benützt er Dt 4 4, das die Bedeutung habe: wie ihr alle heute lebet, so sollt ihr auch in der künftigen Welt leben. Auch Josua b. Chananja zitiert Dt 31 16 den Römern gegenüber, die ihn um einen Beweis für die Totenbelebung fragen; doch wird zugegeben, dass diese Stelle keinen sicheren Beleg liefere. Ein Gespräch mit den Samaritanern in b. sanh. 90 b, das den Beweis gleichfalls aus der jüdischen Bibel zieht, ist etwas jünger. Zu diesen etwas mühsamen und äusserlichen biblischen Beweisen treten Beweise aus der Vernunft (b. sanh. 90 b 91 a). Ein Sadducäer sprach zu Gebia ben Pesisa: wehe euch, ihr Schuldigen! dass ihr sagt, die Toten leben wieder auf; da doch die Lebenden sterben, wie sollen denn die Toten wiederaufleben? Wehe euch, ihr Schuldigen!

versetzte dieser, dass ihr sagt, die Toten leben nicht wieder auf; wenn schon das, was noch nicht war, Leben bekommt, wieviel mehr das, was schon Leben hatte! An der gleichen Stelle (b. sanh. 91 a) wird uns der römische Kaiser im Disput über das Auferstehungsdogma vorgeführt. Der Kaiser fragt R. Gamaliel: lebt denn der Staub wieder auf? Da antwortet ihm Gamaliels Tochter: in unserer Stadt giebt es zwei Töpfer, der eine bildet aus Wasser, der andere aus Lehm; welches ist wohl der Vorzüglichere? Er sprach zu ihr: der, der aus Wasser bildet; sie: wenn nun Gott schon aus Wasser bildet (d. h. aus dem menschlichen Samen), um wieviel mehr aus Lehm (d. h. wieviel leichter aus dem begrabenen Leichnam)? Noch einen Beweis aus der Vernunft, mit einem Gleichnis aus dem Naturleben, berichtet b. sanh. 91 a von der Schule Ismaels: wir lernen es nach der Schlussfolgerung des Leichten auf das Schwere aus Glasgefässen; wie nämlich Glasgefässe, die durch den Odem von Fleisch und Blut (= durch das Blasen von Menschen) entstehen, wenn sie zerbrochen werden, wieder hergestellt werden können, um wieviel mehr Fleisch und Blut, das durch den Odem des Heiligen entstanden ist, vgl. beresch. r. 2 7 (Jose b. Chalafta). — In II Mk (7 11 23 14 46) wird mit der Schöpferkraft Gottes, der den Leib gegeben hat, operiert; vgl. b. berach. 58 b 60 b.

§ 27. Fortsetzung. Die vorläufige Vergeltung am Individuum im Zwischenzustand und die endgültige Entscheidung über das Individuum gleich beim Tod.

1. Die Auferstehungshoffnung in ihrer früheren Form ist eine Kombination von Gemeindeeschatologie und individualisierter Eschatologie; neben das Bedürfnis der Gemeinde hat sich das Bedürfnis der Individuen gestellt. Noch stärker ist das Individuum berücksichtigt bei der Form der allgemeinen Auferstehung, die sich der Regel nach mit dem Weltgericht verbindet. Die individualisierende Betrachtung hat indes bezüglich der Abgeschiedenen viel weiter gewirkt: auf der einen Seite führt der individuelle Vergeltungsgedanke zu der Annahme, dass den Abgeschiedenen auch im Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung schon Lohn und Strafe ausgeteilt wird; auf der andern Seite leitet der individuelle Vergeltungsgedanke verbunden mit einer eigenartigen Anthropologie zu der Lehre, dass der Einzelne sofort mit dem Tod in die völlige Seligkeit oder Verdammnis kommt. Hiefür will § 27 die Belege bringen; da es nun bei den einzelnen Schriften dieser Periode zuweilen Gegenstand der Frage ist, welche Anschauung sie vertreten, so empfiehlt es sich, die einzelnen in Betracht kommenden Schriften der Reihe nach durchzumustern, wobei von den klaren Aussagen über die Vergeltung im Zwischenzustand ausgegangen und mit den klaren Aussagen über die endgültige Entscheidung beim Tod geschlossen wird.

2. Der Zwischenzustand ist der Zustand, in dem sich der Abgeschiedene zwischen seinem Tod und dem eschatologischen Endakt befindet. Mit der eschatologischen Lehre von der Wiederkehr der Abgeschiedenen zum Endakt erhebt sich die Frage, wie es denselben in der Zwischenzeit ergehe. Die Spur der alten Vorstellung, dass die Toten alle an einem gemeinsamen unterweltlichen Schattenort beisammen sind, läuft auch in unserer Periode noch fort

(Hen 51 [22?] Esr 4 41 Bar 21 23 u. s. w.). Wie aber schon alttestamentliche Stellen Unterschiede unter den Toten kennen (allerdings mehr Unterschiede sozialer Natur), so begegnen wir nun im späteren Judentum der Ansicht, dass die Vergeltung Gottes, des Herrschers über Hades und Totenreich, auch in diesen Zwischenzustand hineinreicht, dass die gerechten und gottlosen Individuen ihr Los schon mit dem Tod zunächst vorläufig empfangen; dieser Zustand in der Zwischenzeit ist nur ein vorläufiger, der Endakt bringt das Definitivum, teilweise findet sich auch der Unterschied, dass in der Zwischenzeit die Seele, nach dem Endakt Seele und Leib die Vergeltung spüren.

a) Diese Vergeltung im Zwischenzustand ist in ganz allgemeiner Form da angenommen, wo der Zustand der gerechten Seele als ein Ruhen, Schlafen, Aufbewahrtsein (in Behältern) gedacht ist und wo dies als Vorzug der gerechten Seelen erscheint.

Ruhen, schlafen, aufbewahrtsein ist teils vox media, teils von den Gerechten, ausnahmsweise auch von Gottlosen ausgesagt. Bei der Vorstellung, dass die Seelen „ruhen“, „schlafen“, ist nicht immer der Gedanke an ihre Wiederkehr zu neuem Leben eingeschlossen. Häufig ist im Talmud die Formel: als seine Seele zur Ruhe kam (נוּחַ) = als er starb b. berach. 18b u. s. w. vgl. Josephus B IV 385 sl. Hen 49 2; auch von Daniel heisst es 12 13: לֵךְ לַקֵּץ וְתָנוּחַ, das soll sein, bis er aufstehe am Ende der Tage; der Leib des Gerechten ruht b. sabbat 152b, der Zustand der Seele des Gerechten in der Zwischenzeit ist in Esr 7 91 requiescere genannt. Sterben = „entschlafen“, in Verbindung mit dem Gedanken an die Auferstehung, findet sich in II Mk 12 45: οἱ μετ’εὐσεβείας κοιμωμένοι, ebenso Bar 30 1 (von den Gerechten: dormierunt) Hen 49 3; vgl. ohne den Gedanken der Auferstehung in Jub 23 1 36 18 45 15 ass. Mos 1 15 10 14 Bar 11 4 85 3 beresch. r. 25 8 (Elieser). Zwischenzeit = „schlafen“, in Verbindung mit der Auferstehung: Bar 21 24 (die Partriarchen und ihresgleichen schlafen, dormire), die Gerechten schlafen einen langen Schlaf Hen 100 5, sie stehen auf vom Schlaf Hen 91 10 92 3, ἐξυπνισθήσονται t. Juda 25; allgemein von Gerechten und Gottlosen: יְשֵׁנֵי אַדְמַת עָפָר Dan 12 2, יְשֵׁנֵי עָפָר, schmone B 2, dormire in terra (neben: habitare in silentio) Esr 7 32 vgl. abot VI 9 b; ohne Verbindung mit der Auferstehung in Bar 11 4 (von Gerechten: domire in tranquillitate). — Diese Uebersicht zeigt, dass das Bild vom Ruhen und Schlafen meist von Gerechten gebraucht ist, in b. sabbat 152 b deutlich als Vorzug der Gerechten, dagegen in Dan 12 2 Esr 7 32 ganz deutlich allgemein. In Bar 36 10 heisst es sogar quiescere in tormento, hier ist aber quiescere zu der Bedeutung: „Zwischenzustand“ verblasst. Zu beachten ist, dass mit dem Ausdruck „Schlaf“, „schlafen“ nicht die Seele verbunden ist, vgl. auch Jub 23 31. Nur in Esr 7 91 95 ist es die Seele, die ruht, hier ist aber quies = der friedliche Zustand der vorläufigen Seligkeit. Sl. Hen 49 2 lautet in Handschrift A: eh der Mensch geboren, ist ein Ort zur Ruhe bereitet jener Seele; hier ist aber „Ruhe“ Terminus für Bestimmung des Loses nach dem Tode.

Damit die Seelen der Toten, besonders der frommen Toten für den Endakt nicht verloren gehen, sind sie aufbewahrt (custodire) Bar 42 8 48 6 50 2 vgl. b. sabbat 152b (Elieser) Hen 51 1; die Gerechten werden eingesammelt nach Hen 81 9. Das Bild der Verwahrung wird in den Apokalypsen des Esra und Baruch noch weitergeführt durch die Vorstellung, dass Behälter (promptuaria) sind, in denen die Verstorbenen aufbehalten werden. Dies erinnert an die Schatzkammern der kosmologischen Apokalyptik, in denen die Naturkräfte verwahrt sind sl. Hen 5 f. 40 10 u. s. w., oder an die Vorratskammern (thesauri), in die die Werke der Menschen für das Gericht eingeschlossen werden, vgl. § 24, 7 c. In diesen promptuaria weilen immer nur Seelen (animae), während die Gebeine sich etwa im Staub, in der Erde befinden. Diesen Behältern werden die abgeschiedenen Seelen anvertraut (commendare) Esr 4 42 7 32, sie sind darin eingeschlossen (inclusae) Bar 21 23, versammelt (collectae) Esr 7 95, bewahrt (custodire) Bar 23 4 30 2 48 6, von Engeln bewahrt Esr 7 95. An die Verwahrung durch Engel erinnert der Ausspruch des Jose ben Kosma (abot VI 9 b), wornach die frommen Seelen im Grab von der Tora bewacht werden. Sifre 25 a redet vom Schatz (אוֹצָר), in den die Seelen der Gerechten nach dem Tod gethan werden, b. sabbat 152b vom Bündel (צְרוֹר) des Lebens, in dem sie eingebunden werden. — Es ist die Frage, ob nur fromme Seelen in den Behältern für den Endakt verwahrt werden, oder alle Seelen. Von den Seelen der Gerechten, die in den Behältern wohnen, ist die Rede Esr 4 35 Bar 30 2 und wohl auch Esr 4 41 Bar 21 23; deutlich erklärt es Esr 7 95 als einen Vorzug der gerechten Seelen, dass sie in der Zwischenzeit in Behältern versammelt ruhen dürfen, nach 7 80 gehen die Seelen der Gottlosen nicht in die Behälter hinein, sondern schweifen ruhelos umher (vgl. b. sabbat 152b), folglich können auch in 7 101 nur die

Seelen der Gerechten gemeint sein. In Esr 7 32 dagegen ist die Vorstellung von den Behältern ganz allgemein gehalten, immerhin ist es auch hier nicht ausgeschlossen, dass nur an Gerechte dabei gedacht wird. — Was endlich den Ort der promptuaria anlangt, so verlegt Esr 4 41 sie in die Unterwelt (infernum); auch in Bar 21 23 steht infernum neben promptuaria; nach b. sabbat 152b dagegen ist der Verwahrungsort unter dem Thron der Herrlichkeit Gottes.

b) Besonders deutlich und ausführlich ist der Glaube an das verschiedene Los im Zwischenzustand in Hen 22 und Esr 7 ausgesprochen. Der Seher von Hen 22 sieht im Westen ein grosses und hohes Gebirge und starre Felsen. Vier geräumige Plätze sind dort, tief und breit und sehr glatt; drei sind dunkel, einer ist hell und hat eine Wasserquelle in seiner Mitte. Die Hohlräume sind voneinander getrennt. Diese hohlen Räume dienen nach der Erklärung des Engels zur Versammlung der Geister (πνεύματα), der Seelen der Verstorbenen, bis zum Tag ihres Gerichts, bis zu der festgesetzten Zeit, da das grosse Gericht über sie ist. In dem einen Raum sieht Henoch den klagenden Geist Abels; im zweiten sind die Geister der Sünder, die bei ihren Lebzeiten kein Gericht erlitten haben; hier werden sie abgesondert für die grosse Pein bis zum grossen Tag des Gerichts, der Strafe und der Pein für die bis in Ewigkeit Verdammten (griech. Text) und der Vergeltung für ihre Geister (griech. Text); dort sind sie gebunden bis in Ewigkeit. Ebenso ist ein besonderer Raum da für die Geister der Klagenden, die über ihren Untergang Kunde geben, da sie in den Tagen der Sünder umgebracht wurden; sie sind auch ganz und gar gottlos gewesen; ihre Geister werden am Tag des Gerichts nicht gestraft (griech. Text; im äthiop.: ihre Geister werden nicht getötet), aber sie werden auch nicht von hier auferweckt werden (das will sagen: weil sie ihr Gericht durch ihren gewaltsamen Tod dahin haben, aber auch nichts Gutes verdienen, kommen sie weder zum Gericht noch zum Heil herauf). Der vierte Raum endlich, der helle mit der Wasserquelle, ist für die Gerechten. Subjekt des Zwischenzustands sind die leiblosen Geister, es wird ihnen allemnach volles Bewusstsein für ihren seligen bezw. unseligen Zustand beigelegt (v. 12).

Dass Abel nicht im Raum der Gerechten wohnt, ist eine Nachwirkung der alten Vorstellung, wornach die Ermordeten und die nicht Begrabenen nicht in der Ruhe sind. — Hühn, Die messian. Weissagungen I 122 zieht daraus, dass der Hades c. 22 im Westen, das Paradies c. 32 im Osten liegt, den Schluss, das jener Hades in c. 22 nur der Aufenthaltsort der Gottlosen sei. Das ist gegen den Wortlaut von c. 22; auch ist in c. 32 nichts von Bewohnern des Paradieses gesagt, und überdies darf man bei den Apokalyptikern kein einheitliches System suchen.

c) Eine zweite, ausgiebige Stelle aus der Apokalyptik über den Zwischenzustand findet sich in der Apokalypse des Esra 7 75ff. Der Seher möchte wissen, ob wir nach unserem Tod, wenn wir, jeder einzelne, unsere Seelen zurückgeben müssen, in Ruhe bewahrt werden, bis jene Zeiten kommen, in denen Gott seine Schöpfung erneuern wird, oder ob wir sofort gepeinigt werden. Er wird zunächst darüber beruhigt, dass er sich nicht zu denen zu rechnen brauche, die gepeinigt werden; denn er habe einen Schatz von Werken, der ihm beim Höchsten aufbewahrt sei, der werde ihm allerdings nicht erscheinen bis zu den letzten Zeiten: also die abschliessende Belohnung findet erst am Weltgericht statt. Darnach wird ihm auf seine eigentliche Frage Auskunft gegeben; wenn einer stirbt, sagt der Offenbarungsengel, dann betet er zunächst die Herrlichkeit Gottes an, ist er aber einer von den Verächtern und Gesetzlosen — solche Seelen gehen nicht in die promptuaria, sondern sie sind sofort in der Pein (supplicium) und seufzen und trauern auf siebenerlei Weisen. Diese sind fol-

gende: 1. die Rückschau der Gottlosen auf ihr vergangenes Leben, dass sie dem Gesetz des Höchsten widerstrebten: 2. die Unmöglichkeit, jetzt noch Busse und Werke zu thun, durch die sie gerettet würden; 3. sie schauen das künftige Heil der Seligen; 4. sie wussten die künftige Strafe und haben doch nicht danach gehandelt; 5. sie schauen das gegenwärtige Glück der Seligen; 6. sie sehen die eigene gegenwärtige Pein; 7. das Schlimmste ist, dass sie dahinschwinden in Verwirrung und sich verzehren in Scham und Angst, weil sie die Herrlichkeit des Höchsten schauen, vor dem sie im Leben gesündigt haben und am letzten Tag gerichtet werden. Ebenso haben die Frommen unmittelbar nach dem Tod siebenerlei Freuden 7 88 ff.: 1. sie haben Befriedigung über den erfochtenen Sieg im Kampf gegen die Sünde; 2. sie schauen die Pein der Gottlosen, die augenblickliche und die künftige; 3. sie sehen das Zeugnis, das Gott ihnen ausstellt, dass sie das Gesetz beobachtet haben; 4. sie kennen ihr gegenwärtiges und ihr künftiges Glück; 5. sie vergleichen ihr mühevolles Leben mit der herrlichen kommenden Welt, die sie erben; 6. sie schauen den einstigen Glanz, und 7. das Herrlichste ist: sie rühmen sich voll Vertrauen und eilen herbei, um das Angesicht dessen zu schauen, dem sie im Leben gedient und von dem sie in Zukunft zur Herrlichkeit erhoben und Lohn empfangen werden. — Diese Freuden sind also den gerechten Seelen schon für den Zustand nach dem Tod bestimmt, und ebenso erhalten die Abtrünnigen (rebelles) die genannten Qualen jetzt gleich (ex hoc nunc), d. h. gleich nach dem Tode, nicht erst mit dem Endgericht. Der Seher entnimmt aus dem ihm Geoffenbarten, dass die Seelen nach der Trennung von den Körpern Frist bekommen, um das Geschilderte anzuschauen; er erhält die Bestätigung: sieben Tage haben sie Freiheit, in denen sie die vorhin genannten Dinge sehen, und dann werden sie (d. h. die Gerechten) in die promptuaria versammelt.

Der in 7 80 ff. geschilderte Zustand ist sicherlich nur als vorläufiger gedacht; deutlich ist in 7 77 87 98 vom Weltgericht gesprochen, auf das die frommen Seelen sich freuen, dem die Gottlosen zitternd entgegenharren v. 98 87. Subjekt des Zwischenzustandes ist die vom Körper gelöste Seele bezw. der Geist; die geschilderten Qualen und Freuden sind daher ins seelische Gebiet übergeleitet. Wie die Seelen aus dem Zwischenzustand heraus zum Endakt erscheinen, ist nicht gesagt.

Auch sonst finden sich in der Esraapokalypse Stellen, aus denen wir Auskunft über den Zwischenzustand bekommen, wobei allerlei Ansichten nebeneinander sind. 7 117 126 14 34 stellen sich wohl zu 7 80 ff.: Lohn und Strafe beginnen unmittelbar nach dem Tod im Zwischenzustand; immerhin wäre an diesen drei Stellen auch der Gedanke möglich, dass der Mensch sofort mit dem Tod in die ewige definitive Seligkeit bezw. Verdammnis versetzt wird. 4 41 unterscheidet sich von 7 80 ff.; denn während in 7 88 ff. der Aufenthaltsort der seligen Seelen allemnach ein himmlischer ist, ist es in 4 41 das infernum. Wieder eine andere Anschauung vertreten die Stellen 7 28 13 52 14 49 14 9; hier erfahren wir, dass zum Messias, dem Sohn Gottes, schon jetzt auserlesene Geister, auch Esra, entrückt sind, die zum Endakt mit dem Messias herabkommen; diese geniessen also das selige Leben schon völlig und doch ist es ein Zwischenzustand, sofern ein Endakt gesetzt ist.

d) In der Apokalypse des **Baruch** findet sich keine solch deutliche Ausführung über das Los im Zwischenzustand, wie Esr 7 75 ff. sie giebt; nur stossen wir auf die Ansicht, dass die Gottlosen mit dem Tod in eine vorläufige, durch

den Endakt verschärfte Pein gehen. In 36 10f. nämlich wird zur Zeder (dem Tyrannen) gesagt: gehe jetzt ab hinter dem Wald (Weltreich), der vor dir abgegangen ist, und werde mit ihm Staub, und eure Erde mische sich zusammen, und schlaft jetzt in Trübsal und ruht aus in Qual, bis deine letzte Zeit kommt, in der du wiederkommen und noch mehr Pein leiden sollst. Diese Zwischenzeit entspricht der messianischen Zwischenperiode in c. 40. Auch der Abschnitt 30 2—4 enthält die Vorstellung, dass die verstorbenen Gottlosen schon jetzt in der Verdammnis sind, die am Ende noch erhöht und endgültig wird; die frommen Seelen dagegen geniessen eine Art Seligkeit in der Zwischenzeit durch die Ruhe in den Behältern 30 2; dabei ist nur von den Frommen die Auferstehung ausgesagt. Wie Esra wird auch Baruch selbst entrückt, um bei der Endzeit wiederzukommen; über seinen Aufenthaltsort in der Zwischenzeit ist nichts gesagt, sicherlich aber wird der Gedanke dem in der Esraapokalypse nahestehen.

e) Viel Aehnlichkeit mit der Aussage in Bar 30 4f. hat die Lehre der Pharisäer über den Zwischenzustand der Menschen. Nach Josephus A XVIII 14f. glauben diese nämlich, dass die Seelen, je nachdem der Mensch tugendhaft oder lasterhaft gewesen, unter der Erde Lohn und Strafe erhalten. Die Tugendhaften kehren aus diesem Zwischenzustand zu neuem Leben zurück, die Lasterhaften bleiben in ewiger Kerkerhaft. Die Sadducäer dagegen leugnen nach B II 165 Strafen und Belohnungen im Hades, vgl. Hen 102 6ff. — Auch in den Psalmen Salomos, in den Abschnitten, wo individuelle, über den Tod hinausgehende Vergeltung gelehrt wird, ist die Vorstellung allemnach die, dass die Gottlosen sofort mit dem Tod ins ewige Verderben gehen (ohne wieder zum Leben zu kommen 3 11f. 14 9 (9 5) 12 4 15 10 16 2; nach 3 12 stehen die verstorbenen Frommen am Endakt wieder auf, über ihren Zwischenzustand verlautet nichts. Wenn eine Gesamtanschauung der Psalmen Salomos (1—16) über das Los der Frommen und der Gottlosen nach dem Tod angenommen werden darf, so wäre es also eine ähnliche wie in Bar 30: die Gottlosen kommen mit dem Tod in die Hölle und bleiben dort, die Frommen gehen in einen Zwischenzustand, aus dem sie am Endakt wieder aufstehen, um am Heil teilzunehmen. Andere Stellen in den Psalmen Salomos handeln davon, dass am Endakt die lebenden (gegenwärtigen) Gottlosen verdammt, die lebenden Frommen seliggesprochen werden, vgl. § 5 und § 36, 1c.

3. a) In den Bilderreden des Henoch ist die Anschauung über den Zustand der Abgeschiedenen nicht einheitlich. Nach c. 39 (vgl. § 3, 6a) wohnen die abgeschiedenen Gerechten und Auserwählten schon jetzt unter den Fittichen des Menschensohns in der Nähe Gottes beisammen, vgl. 40 5 61 12 70 4 (38 1 49 3 60 6). Wahrscheinlich ist dabei vorausgesetzt, dass der Gerechte bei seinem Tod zum „Geist" wird (vgl. für die Gesamtanschauung der Bilderreden die Formel: „Herr der Geister" und für die überirdische Natur der frommen Seelen 43 4). Die Gerechten kommen also mit ihrem Tod in einen seligen Zustand, der so gut wie völlige Seligkeit ist, vgl. Esr 7 28 13 52; er erscheint aber wie in den genannten Esrastellen als Zwischenzustand, da am Ende das grosse Gericht kommt. Am Tag des Menschensohnes begeben sich die abgeschiedenen Gerechten mit ihrem Führer zum Gericht und zur Seligkeit auf die Stätte des Heils. Diese Anschauung ist indes nicht überall in den Bilder-

reden durchgeführt: 51 1 redet deutlich von einer Auferstehung aus der Erde und der Scheol; nach dieser Stelle waren die Toten, und da die Gerechten aus den Toten ausgelesen werden (v. 2), auch die Gerechten, inzwischen in der Unterwelt, ob mit unterschiedenem Los oder nicht, ist nicht ersichtlich. Diese beiden verschiedenartigen Angaben lassen sich kaum so vereinigen, dass die Geister im Himmel, die Gebeine in der Unterwelt gedacht wären, denn im Hades sind nicht die Gebeine, sondern die Seelen. Es sind vielmehr wohl zwei gesonderte Vorstellungsreihen nebeneinander in Einem Buch, wenn nicht in Einem Kopf, ähnlich wie die Aussprüche Jesu zweierlei Anschauungen über das Los des Individuums nach dem Tod darthun. Ferner werden in 61 5 die durch Unglücksfall (in der Wüste, auf dem Meer u. s. w.) ums Leben Gekommenen berücksichtigt, sie werden durch die Engel für die Auferstehung überall zusammengesucht; es handelt sich dabei allem Anschein nach um gute Menschen, die der Teilnahme am Heil würdig sind; weil sie durch Unglücksfall, in der Ferne u. s. w. umgekommen, wahrscheinlich unbestattet sind, irren sie wohl nach der antiken Meinung als unruhige Geister in der Nähe ihrer Gebeine umher (vgl. in Hen 22 das Los Abels). Wenn dagegen in 47 1 gesagt wird, dass das Blut der Gerechten (der Märtyrer) zu Gott aufsteige, so soll darin nicht der Gedanke eingeschlossen sein, dass diese Märtyrer ebenfalls ruhelos irren; vielmehr ist gemeint, dass sie (aus ihrem seligen Zustand heraus) sehnlich auf das Gericht, auf die Beseitigung des Bösen und der Feinde von der Erde harren; solange das noch nicht geschehen ist, sind die abgeschiedenen Gerechten noch nicht völlig befriedigt. Aus der Formel „in Gerechtigkeit entschlafen“ in 49 3 endlich ist kein klarer Schluss zu ziehen. — Zusammenfassend ist also über die Anschauung der Bilderreden Henochs betreffend das vorläufige Los der Abgeschiedenen zu sagen: 1. die Gerechten und Auserwählten, d. h. Gottes besondere Anhänger, kommen sofort mit dem Tod als Geister zum Menschensohn in seinen himmlischen Ort; 2. daneben findet sich die alte Vorstellung vom Hades als dem Vereinigungsort aller Abgeschiedenen bis zur Auferstehung; 3. die durch Unglücksfall gestorbenen Guten irren als Geister umher und werden am Gerichtstag zur Heilsgemeinde zusammengesucht; 4. über die Zwischenzeit der abgeschiedenen Gottlosen ist nicht reflektiert; 5. durch das Gericht am Ende der Tage wird die Heilsgemeinde völlig und von aller Anfechtung durch Böses befreit; für die Gerechten, die schon mit dem Menschensohn zusammen waren, bedeutet das Gericht und der Endakt das Heraustreten in den öffentlichen Zustand und den Sieg der Heilsgemeinde in der Weltgeschichte. — In dem Anhang zu den Bilderreden Hen 71 ist der Gedanke allemnach der, dass die Gerechten sofort mit dem Tod und für alle Ewigkeiten zum Menschensohn Henoch in den Himmel entrückt und der himmlischen Gemeinde eingegliedert werden.

b) Ueber Hen 102—104 und 108 haben wir § 3, 5e und f gesprochen. Nach der diesen Kapiteln zu Grunde liegenden Anschauung kommen die jetzt (d. h. vor dem Weltgericht) sterbenden Gerechten mit dem Tod gleich in den Himmel, die jetzt sterbenden Gottlosen kommen mit dem Tod gleich in die Hölle. Die Art, wie der Verfasser seinen Glauben verkündet, zeigt, wie neu und wie wichtig er ihm war (103 1 ff.): ich schwöre euch, den Gerechten, bei der Herrlichkeit . . . schwöre ich euch: ich kenne das Geheimnis und habe es auf

den himmlischen Tafeln gelesen . . ., dass allerlei Gutes, Freude und Ehre für die Geister der verstorbenen Gerechten aufgeschrieben und bereitet ist, *euer Los ist besser als das der Lebenden*, eure Geister leben, freuen sich und vergehen nicht, ihr Gedächtnis ist vor dem Angesicht des Grossen immer vorhanden; dagegen die Seelen der Bösen fahren in die Scheol, dort ist ihre Trübsal gross, dort findet das grosse Gericht statt in Finsternis, Ketten und Flammen. Beachte, dass die Abgeschiedenen Geister genannt werden und dass der Begriff „grosses Gericht“ 103 8 = Verdammnis ist. c. 104 handelt nicht von den Toten, sondern von der lebenden Generation, die das Endgericht ersehnt. Der Schauplatz des Heils in c. 102—104 ist der Himmel, daher wird in c. 102 f. die Versetzung der gerechten Geister in den Himmel nicht als etwas Vorläufiges, sondern als etwas Definitives gedacht sein. In c. 108 ist wie in c. 104 von den Toten nicht die Rede, sondern vom Endakt; es wird aber allemnach wie in c. 102—104 vorausgesetzt, dass in der Gegenwart der Gerechte mit dem Tod sofort in den Himmel kommt, der Gottlose in die Hölle, und dass dies ein bleibender Zustand ist. Somit hat die Ansicht über die Abgeschiedenen in Hen 102—104 108 viel Aehnlichkeit mit der vorhin bei den Bilderreden zuerst genannten Anschauung; der Unterschied zwischen den beiden besteht in folgenden zwei Punkten: 1. der Schauplatz der seligen Endzeit ist nach HenB nicht der Himmel, die Gemeinde der abgeschiedenen Gerechten mit dem Menschensohn bezieht vielmehr am Endakt einen neuen, in der sichtbaren Erscheinung liegenden Ort, in Hen 102—104 108 ist nur immer der Himmel, der Ort Gottes, genannt; 2. in HenB ist das Auge auf die selige Gemeinde gerichtet, Hen 102—104 108 denken individualistischer. Der Endakt bringt in HenB für die abgeschiedenen Seligen etwas wirklich Neues hinzu, in Hen 102—104 108 eigentlich nicht. Vgl. zu Hen 103 5 ff. Justin de monarchia 3.

c) Der *slavische Henoch* redet deutlich vom allgemeinen Weltgericht (46 3 65 6 40 13); ebenso deutlich ist, dass er die Auferstehungstheorie nicht vertritt. Die Frage ist nur, ob nach diesem Buch die Seele mit dem Tod in einen Zwischenzustand oder in den definitiven Zustand gelangt. Wir vernehmen etwas von der vorläufigen Verdammnis der gefallenen Engel, die am Gericht endgültig wird 7 2 18 6. Ferner hören wir, dass Adam und die Urväter in der Qual seien (41 1 f.) und am Ende ins Paradies geleitet werden 42 5 Sok (etwas anders in 32 1: Adam wird nach seinem Tod von Gott wieder dahin gesandt, woher er genommen ist, d. h. zur Erde; dann kann ihn Gott wieder nehmen bei der zweiten Parusie). Aber über den Zwischenzustand der andern Verstorbenen, der Verstorbenen überhaupt, ist nirgends eine deutliche Ansicht ausgesprochen. In c. 9 f., wo der Ort der Seligen und der Ort der Verdammnis (im dritten Himmel) geschildert ist, wird nicht gesagt, ob schon jetzt Bewohner sich dort finden. In 40 12 sieht Henoch den sehr grossen Hades geöffnet und klagend und sieht, wie die Gefangenen leiden, erwartend das grosse Gericht ohne Mass (Rezens. B: „ich sah den Hades geöffnet und wie leiden die Gefangenen, und das Gericht ohne Mass“; hier ist „Gericht“ = Verdammnis). Es ist fraglich, ob die Klagenden die gefallenen Engel sind oder die verstorbenen Bösen überhaupt; für das erste spricht die Gleichheit des Ausdrucks mit 7 1, für das zweite der Zusammenhang. Auch der Ausspruch in 49 2 („ehe der Mensch ward im Mutterleib, ward für jede Seele der Ort bereitet“) lässt

an Deutlichkeit zu wünschen übrig. Bei der ganzen individualisierenden Art des slavischen Henoch aber, sowie bei seiner Vorstellung über die Seele (23 5), ist es überaus wahrscheinlich, dass er der Lehre von der sofortigen Entscheidung über das Individuum beim Tod anhing. Ob er aber dabei wie HenB der Ansicht war, dass die Abgeschiedenen dann zum Endakt (Weltgericht) kommen, oder ob er wie Hen 102—104 108 das nicht annahm, lässt sich nicht ausmachen; das letztere ist wahrscheinlicher.

d) Die Stelle in den Jubiläen 23 30 f. ist in § 6, 4 ausgelegt; es handelt sich darnach in diesen Versen weder um Zwischenzustand noch um Auferstehung; sondern die Geister der Märtyrer sind in der Seligkeit und bleiben dort und sehen dem Heil zu. Nach 7 29 22 22 (24 31 f.) kommen umgekehrt die Gottlosen mit dem Tod sofort in die Verdammnis; die Vergeltung beginnt schon durch den schaurigen Tod, den sie leiden; „Gericht" ist hier = Verdammnis. Dagegen fanden wir in 5 13 ff. die Annahme, dass die abgeschiedenen Gottlosen zum Weltgericht erscheinen müssen; über ihren Zwischenzustand erfahren wir aber dabei nichts. Ist die in § 6, 8 von 36 9 f. gegebene Auslegung richtig, so ist hier die Ansicht die, dass der abgeschiedene Gottlose jetzt schon verdammt ist und am Endakt endgültig der Verdammnis überliefert wird. — In dem βιος Αδαμ c. 31 f. und 43 wird ein Zurückgeben des Geistes in Gottes Hand und ein sofortiges Erscheinen der abgeschiedenen Seelen vor den Schöpfer und Richter gelehrt, wobei Gott sich über die einzelne Seele entweder erzürnt oder erbarmt (c. 31) und über die von der Erde abscheidende gerechte Seele Freude bei Gott und den Engeln entsteht (c. 43). Ausserdem vertritt diese Apokalypse die Auferstehungslehre, ohne dass an den betreffenden Stellen etwas über den Zwischenzustand gesagt wäre. Ist die Anschauung der Apokalypse einheitlich (vgl. § 36, 3 c), so schliessen jene Angaben über die abgeschiedene Seele bezw. den abgeschiedenen Geist die Annahme eines Zwischenzustandes ein. Genaueres lesen wir über Adam selbst, auch über ihn wird sofort mit dem Tod entschieden; wir hören indes in der vita und im βιος über sein Los nach dem Tod zwei verschiedene Ansichten: 1. er kommt zunächst an einen Strafort βιος 39, dann ins Paradies im dritten Himmel bis zum Gerichtstag c. 37 (c. 39 sollte vor c. 37 stehen); 2. er bleibt in der Hand Michaels zur Strafe bis zum Gericht, an dem er begnadigt wird vita 47.

4. a) Auch im Talmud ist die Ansicht enthalten, dass der Mensch sofort nach dem Tod sein bestimmtes Los bekommt, wobei aber meist nicht klar ist, ob an den betreffenden Stellen ein allgemeines Gericht am Ende noch mitgedacht wird, und ob somit das Los bloss vorläufigen Charakter hat oder nicht. An die Lehre vom Zwischenzustand in Esr 7 75 ff. erinnern die rabbinischen Aussprüche in b. sabbat 152b: die Rabbanan lehren: der Geist kehrt zu Gott zurück, der ihn gegeben hat (nach kohel. 12 7), gieb ihn in Reinheit ab, wie er ihn dir in Reinheit gegeben hat; die Gerechten sind wie kluge Diener eines Königs, die die vormals ihnen übergebenen königlichen Gewänder geschont haben und sie rein zurückerstatten und nun in Frieden nach Hause gehen dürfen; die andern sind wie thörichte Diener, die in den königlichen Gewändern werktägliche Arbeit verrichteten und die dafür ins Gefängnis kommen; ebenso spricht der Heilige über den Leib der Gerechten (Jes 57 2): „er komme in Frieden, sie mögen auf ihren Lagerstätten ruhen", über ihre Seele spricht er (I Sam

25 29): „so möge die Seele meines Herrn in das Bündel des Lebens (צְרוֹר הַחַיִּים) eingebunden sein"; über den Leib der Frevler spricht er (Jes 48 22): „keinen Frieden giebt es für die Frevler", über ihre Seele spricht er (I Sam 25 29): „die Seele deiner Feinde möge er in der Schleuderpfanne fortschleudern".

Das Gleichnis von dem Gericht des Königs über seine Diener setzt einen gemeinsamen Akt der Aburteilung über alle Diener zugleich voraus; die Ausführung des Gleichnisses dagegen behauptet eine Entscheidung über das Individuum sofort mit seinem Tod. Auf diese Verschiedenheit ist indes nicht viel Gewicht zu legen; das Gleichnis mag älter sein, die Anwendung jünger.

An der gleichen Stelle wird von Elieser übermittelt, die Seelen der Gerechten werden unter dem Thron der Herrlichkeit verwahrt (in sifre hören wir vom gleichen Rabbi den Ausspruch: wenn der Mensch stirbt, wird die Seele der Gerechten in die Schatzkammer [אוֹצָר] gethan); hiefür wird die Stelle I Sam 25 29 mit dem Bündel des Lebens zitiert, vgl. noch sifre 11b kohel. r. 3 21. Wenn die Seele verwahrt oder in einem Bündel eingebunden wird, so heisst das: sie ist im Zwischenzustand, geht nicht verloren und erwartet die definitive Seligkeit. Diese Verwahrung im Bündel und die Friedlosigkeit der Gottlosen ist ganz wie das Los der Seelen in Esr 7 75 ff. (wo ja auch in v. 78 kohel. 12 7 zitiert wird), nur finden wir in der Esrastelle nicht diese genaue Trennung von Leib und Seele, überhaupt keine Berücksichtigung des Leibes wie hier, und ausserdem sind es in Esra die Geister, die zur Ruhe bezw. zum unsteten Umherschweifen angeordnet werden, nach rabbinischem Ausdruck die Seelen. — Was man ferner über den Zwischenzustand der Menschengruppen dachte, die wie Sodom (sanh. XI 3 vgl. Weish 19 15) einst ihr Gericht empfangen hatten, aber auch im Endgericht stehen müssen, darüber erfahren wir nichts; es liegt ja auch kein religiöses Interesse dafür vor.

b) Andere rabbinische Aussprüche legen den Nachdruck allein darauf, dass das Gericht, Seligkeit und Verdammnis des Individuums gleich nach dem Tod kommt. Eine interessante Vorstufe zur sofortigen Vergeltung bildet der Gedanke, dass das Abscheiden der Seele aus dem Körper verschiedenartig ist, je nach der ethischen Beschaffenheit des betreffenden Menschen: wenn Gott die Seelen der Gerechten holt, so holt er sie בְּנַחַת רוּחַ (im Frieden der Geistes), holt er die der Gottlosen, so übergiebt er sie den bösen grimmigen Engeln, dass sie die Seelen herausreissen, sifre 149b zu Dt 34 5 vgl. t. Asser 6 Hen 102 10 Jub 7 29 Weish 2 17 derek erez suta 4 6. Oder eine andere Vorstufe ist die Annahme, dass Gott den Frommen beim Scheiden aus der Welt den künftigen Lohn offenbart: Gott zeigt den Frommen, wenn sie noch in dieser Welt sind, ihren dereinstigen Lohn und sie schlummern dabei ein, sagt Elieser in beresch. r. 25 8; Gott thut den Gerechten das Kostbare, das für sie bestimmt ist, kund kurz vor ihrem Tod, sagt Ben Asai in schemot r. 39 32. Weiter hören wir nun die Ansicht, dass der Mensch sofort mit dem Tod ins Gericht kommt b. taan. 11a sifre 133a (mit Vorführung der einzelnen Werke). Ebenso ist von Jochanan ben Sakkai in b. berach. 28b erzählt, dass er sich fürchtete vor dem Gericht unmittelbar nach dem Tod: als er krank war, fanden ihn seine Schüler weinend, und er sagt: jetzt, da man mich vor den König der Könige führt, dessen Zorn, wenn er über mich zürnt, ein ewiger Zorn ist . . ., und da es zwei Wege vor mir giebt, einen zum Edengarten und einen zum Gehinnom, und ich nicht weiss, welchen von ihnen man mich führen wird, soll ich da nicht weinen? Wichtig,

auch wegen der Aehnlichkeit mit Luk 23 43, ist der Ausspruch in sifre 133 a, wo ein frommer, vor dem Märtyrertod stehender Rabbi über sich und seine Leidensgenossen sagt: morgen wird mein Teil mit ihnen im kommenden Olam sein. Vgl. endlich noch den Gebrauch des Begriffes דין (Gericht) = Gericht im Gehinnom, Verdammnis.

c) Wir treffen somit in der rabbinischen Theologie neben dem Dogma vom grossen Endgericht und der allgemeinen Auferstehung am Gerichtstag (vgl. z. B. b. roschh. 16b 17a) das Dogma von der Entscheidung über das Individuum sofort nach dem Tod. Hiebei ist wohl bei solchen Aussprüchen, wie den eben erwähnten (in berach. 28b taan. 11a sifre 133a) nicht weiter über ein allgemeines Endgericht reflektiert, genug, dass der Mensch mit dem Tod ins Gericht kommt, zur Seligkeit oder zur Verdammnis. Und da in der rabbinischen Theologie dem göttlichen Richter eine fortgehende Ausübung des Gerichtes am Individuum während seines hiesigen Lebens zugeschrieben wird, so konnte um so leichter die Theorie von der sofortigen Aburteilung der abgeschiedenen Seele Platz greifen.

5. Die hellenistische Anschauung.

a) Die Weisheit Salomos lehrt die Teilnahme der Abgeschiedenen beim Gericht, sogar eine aktive Mitwirkung der abgeschiedenen Gerechten beim Gericht 4 16 3 7f.; andererseits vertritt die Schrift die Unsterblichkeit der Seele und die Anschauung, dass das Individuum sein Los sofort mit dem Tod bekommt, und zwar ist dieser Zustand der Abgeschiedenen bis zum Gericht mehr als ein bloss provisorischer, es ist eine so gut wie völlige Seligkeit, ähnlich wie wir sie in Hen 103 kennen lernten. Die Theorie dieses Buches über das Wesen der individuellen Seele und ihr Los nach dem Tod ist folgende: der Mensch ist zur Unvergänglichkeit (ἀφθαρσία) geschaffen 2 23, der Tod kam durch den Neid des διάβολος in die Welt, aber nur solche „erfahren" den Tod, die zum Teil des διάβολος gehören 2 24. Die Geburt ist ein Sinken auf die Erde 7 3; die präexistente Seele bekommt den ihrer Qualität entsprechenden Leib 8 20; der vergängliche Leib beschwert die Seele 9 15. Der Tod bedeutet für den Frommen ein Glück 3 2f. 4 16f., frühzeitiger Tod ist ein besonderer Vorzug 4 7ff. (beachte 4 9); beim Tod giebt der Mensch die ihm geliehene Seele zurück 15 8 (vgl. b. sabbat 152 b). Die Gerechtigkeit, Tugend und Weisheit verschaffen die Unsterblichkeit: die Gerechtigkeit ist ἀθάνατος 1 15, die Hoffnung des Gerechten ist ἀθανασίας πλήρης 3 4, die Gerechtigkeit wird belohnt mit der ἀθανασία 4 1 8 13 17 15 3 (6 19 ἀφθαρσία). Nach dem Tod sind der Gerechten Seelen in Gottes Hand und nicht berührt sie eine Qual, sie sind im Frieden; nachdem sie ein wenig gezüchtigt sind, werden sie grosse Wohlthaten erfahren 2 23 ff. Unverweslichkeit wirkt Gott nahe sein 6 19 (ἀφθαρσία ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ). Merkwürdigerweise ist parallel der Unsterblichkeit manchmal ewiger Nachruhm genannt 4 1 8 13. Die Gottlosen gehen mit dem Tod in die Pein 2 24 3 18 (4 18f.?).

b) Im vierten Makkabäerbuch, bei Philo und bei den Essenern, finden wir nun ganz unzweideutig die Ansicht, dass die Seelen sofort mit dem Tod ihr endgültiges Los erhalten, d. h. in den Himmel bezw. die Hölle kommen. Die Seele ist unsterblich. Vom Weltgericht ist nicht die Rede. Wichtig ist die Anschauung des vierten Makkabäerbuches über die Seele und ihr Los nach dem Tod: Die Seele, speziell die des Frommen, ist unsterblich 14 6, die

Frommen gelangen mit dem Tod zur ἀθανασία 14 5 16 13 vgl. 18 16 7 3, zur ἀφθαρσία 17 12 in einem langandauernden Leben. Nach 18 23 bekommen die frommen Märtyrer mit dem Tod von Gott ἁγνὰς καὶ ἀθανάτους ψυχάς. Die Frömmigkeit rettet εἰς αἰώνιον ζωὴν κατὰ θεόν 15 3; die Märtyrer leben nach dem Tod den μακάριος αἰών 17 18. Die Frommen sind des Glaubens, ὅτι θεῷ οὐκ ἀποθνήσκουσιν, ὥσπερ γὰρ οἱ πατριάρχαι ἡμῶν, Ἀβραάμ, Ἰσαάκ, Ἰακώβ, ἀλλὰ ζῶσιν τῷ θεῷ 7 19; sie wissen, dass die, die um Gotteswillen sterben, für Gott leben, wie Abraham, Isaak, Jakob und alle Patriarchen 16 25. Die πάτερες nehmen die Märtyrer auf 5 37; die verstorbenen Märtyrer werden von Abraham, Isaak, Jakob aufgenommen und erhalten das Los von allen Vätern 13 17, sie werden zum Chor der Väter hinzugethan 18 23. Die Märtyrer kommen zu Gott; sie werden sein παρὰ θεῷ, für den sie gelitten haben 9 8 15 3; sie stehen dem göttlichen Thron nahe 17 18; sie werden θείας μερίδος gewürdigt 18 3; sie stehen bei Gott in Ehren und haben im Himmel eine feste Stätte 17 5. Der Frevler dagegen hat keine Hoffnung auf ein Heil bei Gott 11 7; Gott straft ihn in diesem Leben und nach dem Tod 18 5 22. — Wir finden also in diesem Buch folgende Anschauung: 1. die Patriarchen, besonders die Trias Abraham, Isaak, Jakob (vgl. Bar 21 24 und die Testamente der Patr.), sind nicht im Tod geblieben, sondern leben Gott, sie sind im Himmel droben bei Gott, bilden eine Gemeinde und nehmen die nachkommenden Gerechten in diese Gemeinde auf; 2. die Gerechten, besonders die Märtyrer bleiben nicht im Tod, sondern leben Gott, ihre unsterbliche Seele kommt gleich nach dem Tod zu Gott.

Ob aus dem biblischen Zitat in 18 17f. auf die Leiblichkeit der Seligen im Himmel ein Schluss gezogen werden darf, ist mir fraglich. — In der Eleasargeschichte ist die Aufnahme der frommen Seele zur Unsterblichkeit in den Himmel gleich nach dem Tod nicht mit der vollen Klarheit vertreten, wie in der Geschichte der sieben Märtyrer: in 6 27ff. ist merkwürdigerweise kein Bezug darauf genommen (der Märtyrer bittet, Gott möge seine Seele als Ersatz für die des Volkes nehmen); nur 5 37 erwähnt die Aufnahme zu den Vätern, 7 19 könnte aus 16 25 entlehnt sein.

c) Nach Philo ist der Mensch zugleich sterblich, zugleich unsterblich, jenes in Beziehung auf den Körper, dieses in Beziehung auf die Denkkraft de opif. mundi 46 CW I 47. Während die einen Seelen nie mit einem Körper sich verbinden (Engel), lassen sich andere in einen solchen herabziehen (Menschen) de somniis I 22 M I 641. Die Philosophen aber unter den Menschen streben dem körperlichen Leben wieder abzusterben, damit sie Anteil bekommen an dem unkörperlichen und unvergänglichen Leben bei dem Ungewordenen und Unvergänglichen, scl. Gott (ζωὴ εὐδαίμων, ζωὴ αἰώνιος, ἄφθαρτος βίος u. dgl. bei Philo auch im Sinn des inwendigen Lebens, das der göttliche Mensch in der Gegenwart hat) de gigant. 3 CW II 44, ähnlich profu. 10f. CW III 122 vgl. Hen 108 7 9. In erster Linie sind es besondere Gerechte, die zum unsterblichen Leben erhoben werden: Abraham verlässt das Sterbliche, geniesst die Unverweslichkeit, wird den Engeln gleich; ebenso Jakob und Isaak, der noch höher steigt; Mose steht am höchsten de sacrific. Ab. et Cain. 2 f. CW I 204 f.; Mose steigt zum Himmel, wird zum Weltvater gerufen, zum blossen Geist (μονάς) verwandelt und gänzlich zum erleuchteten Vernunftwesen umgeschaffen vita Moys. III 39 M II 179. Aber die Erhöhung zum ewigen Leben gilt auch von den Frommen im allgemeinen: wenn wir sterben, lebt die Seele ihr eigenes Leben, frei von ihrem Kerker legum alleg. I 33 CW I 89; sie erhebt sich zum reinsten Aether,

wie zu einem Vater quis res divin. 57 M I 514; die Seele geht zum Weltherrscher weg (μετανατήσεται) de cherub. 32 CW I 197; der Fromme empfängt ζωή und ἀθανασία de plantat. 9 CW II 141 de posterit. Cain. 11 CW II 9; die Gott gefallen, die nimmt Gott hinweg und erhebt sie aus den vergänglichen Dingen zu den unsterblichen de posterit. Cain. 12 CW II 10, wir werden zur Wiedergeburt aufstehen als solche, die zu den Unkörperlichen gerechnet sind (εἰς παλιγγενεσίαν ὁρμήσομεν οἱ μετὰ ἀσωμάτων σύγκριτοι ποῖοι) de cherub. 32 CW I 197. Die Gottlosen haben kein Teil im Himmel (κλῆρος οὐράνιος) de pr. 17 M II 425, für ihre Seelen beginnt mit dem Tod die völlige Bestrafung. Zuweilen redet Philo auch genauer von einer Verdammnis, z. B. de cherub. 1, quod deterius 38, de praem. et poen. 12. Die Menschen meinen, der Tod sei das Ende der Strafen; aber im göttlichen Gerichtshof ist der Tod erst der Anfang; das Los des Gottlosen ist der ewige Tod: ζῆν ἀποθνήσκοντα ἀεὶ καὶ τρόπον τινὰ θάνατον ἀθάνατον ὑπομένειν καὶ ἀτελεύτητον de pr. 12 II 419 f. Dieser göttliche Gerichtshof tritt nicht erst am Ende der Welt für die gesamte Menschheit in Wirkung, sondern für das Individuum am Ende seines Lebens.

d) Die Essener lehren (nach Josephus B II 153 ff. vgl. A XVIII 18) die Präexistenz der Seele und die Entscheidung über die Guten und Bösen mit dem Tod. Wohlgemut geben sie ihre Seele hin in der Hoffnung, sie einst d. h. nach dem Tod wieder zu erhalten; denn sie glauben, die Seele sei unsterblich und stamme aus dem feinsten Aether, sie werde durch einen natürlichen Zauberreiz herabgezogen, in den Körper nur wie in ein Gefängnis eingeschlossen; der Tod befreie sie von den Banden des Fleisches wie aus einer langen Knechtschaft; sie schwingt sich freudig in die Höhe. Die Seelen kommen sofort an den Ort ihrer Bestimmung: die Guten an einen seligen Ort jenseits des Ozeans, die Bösen in eine finstere kalte Höhle. — Von einem Eleasar berichtet Josephus in B VII 340 ff., er habe eine Rede über die Unsterblichkeit der Seele gehalten: nicht der Tod, sondern das Leben sei für den Menschen ein Unglück, der Tod schenke der Seele Freiheit und Hingang zum seligen Ort; im sterblichen Leib gefesselt und von seinen Gebrechen angesteckt sei die Seele wie gestorben, nach dem Tod erreiche sie ihre wahre Heimat und werde ihrer vollen Wirksamkeit teilhaftig; wie Gott führe sie dann ein bleibendes Dasein in ewiger Freiheit. — In B I 650 ff. berichtet Josephus eine Ansicht der Schriftgelehrten, dass die Seele der für das Gesetz Sterbenden unsterblich und in ewigem Genuss der Unsterblichkeit bleibt und dass nach dem Tod das grössere Glück für sie beginnt. Auch hier handelt es sich also um Märtyrer.

e) Josephus selbst bekennt sich (B VIII 374 f.) zu der Ansicht, dass die guten Seelen mit dem Tod in den heiligsten Ort des Himmels versetzt werden, die bösen (speziell die der Selbstmörder) in die finsterste Unterwelt. Dies verbindet er aber mit der Ansicht von einer Art Seelenwanderung (vgl. die pharisäische Theorie B II 163), dass nämlich die gerechten Seelen im Umschwung der Aeonen wieder in reine Leiber wandern dürfen. Daneben wird wiederholt gesagt, dass der Lohn des sterbenden Gerechten in ewigem Nachruhm bestehe, B III 204 374 A VI 345.

Wie Jesus sich zu der Frage nach dem Los der abgeschiedenen Seele stellte, ist nicht ganz durchsichtig. Nach Luk 16 22 ff. 23 43 glaubt er an eine sofortige Versetzung ins Paradies bezw. in Abrahams Schoss (opp. Hades und Qual); Luk 16 22 ff. beweist, dass jedenfalls die Erzväter in der Seligkeit gedacht sind; auch nach Mark 12 26 (vgl. IV Mk) sind sie im Leben bei

Gott. Anderwärts ist die Rede vom Weltgericht, von ἀνάστασις Mark 12 25 Mt 12 41 vgl. aber Luk 9 8 16 31; ἀνάστασις δικαίων Luk 14 14). Hat Jesus angenommen, dass der Fromme mit dem Tod ins Jenseits komme, und dass am Ende ein Gericht stattfinde zum Beschluss der Welt und zur Entscheidung über die lebende Generation, wie in Hen 108? Für seine eigene Person behauptet er eine sofortige Entrückung und Himmelfahrt Mt 26 64.

Paulus zeigt in seinen Schriften den Uebergang von der Auferstehungslehre zu der Hoffnung sofortiger Seligkeit. I Thess 4 14 ff. fusst auf der Auferstehungstheorie (der Zwischenzustand heisst κοιμᾶσθαι, von den Christen, also von den Gerechten, gebraucht); ebenso in I Kor 15 (während Christus am dritten Tag in den Himmel erhöht wurde, ähnlich wie in der jüdischen Anschauung die besonderen Lieblinge Gottes). In II Kor 5 1 ff. dagegen spricht sich das Bedürfnis aus, der Christ möchte doch ohne Zwischenzustand gleich mit dem neuen Leib überkleidet werden; in Phil 1 23 ist die Hoffnung durchgebrochen, dass er, der Apostel, mit dem Tod zu Christus kommt.

6. a) Zusammenfassung: Es besteht, wie man sieht, in unserer Periode eine grosse Mannigfaltigkeit von Ansichten über den Zustand der Individuen nach dem Tod, eine Verschiedenheit sowohl in Betreff des Aufbewahrungsortes der Seelen bis zum Endakt, vor allem aber auch eine Verschiedenheit darüber, ob die Seele mit dem Tod bloss in einen Zwischenzustand kommt bis zum Endgericht, oder ob sie sofort ihre völlige Seligkeit bezw. Verdammnis empfängt. — Zur Uebersicht stellen wir die verschiedenen Anschauungen über Ort und Aufenthaltsart der abgeschiedenen Seelen untereinander, wobei wir uns der Klarheit halber auf die Frommen beschränken und zu der immer höheren Seligkeit aufsteigen. Die fromme Seele kommt mit dem Tod (vgl. § 36, 2b):

in die Unterwelt (infernum) in die promptuaria, ohne dass etwas über die Art dieses Zustandes gesagt wäre; Auferstehung zum Empfangen des Lohnes beim Endakt Esr 4 41 7 32 Hen 51 vgl. Bar 21 23 f.;

in das Reich der abgeschiedenen Geister an einen bevorzugten, hellen, Wasser habenden Ort bis zu Auferstehung und Gericht Hen 22;

unter die Erde, Lohn erhaltend bis zur Auferstehung: Lehre der Pharisäer;

in die Behälter (promptuaria), im Frieden, von Engeln bewacht, bis zum Weltgericht Esr 7 88 ff. vgl. Bar 30 2;

unter den göttlichen Thron, zur Verwahrung (im Lebensbündel), vermutlich bis zum Endakt b. sabbat 152b; Zurückgabe des Geistes in die Verwahrung Gottes, während der Leib in der Erde ruht, b. sabbat 152b βιος Αδαμ (?);

in den Himmel, aber so, dass die Abgeschiedenen miteinander zur Teilnahme am Endgericht und am Heil erscheinen:

1. sie kommen am Ende auf den Schauplatz des Heils herab HenB, vgl. Esr 7 28 13 52 14 9 14 49,
2. sie wirken am transscendent gedachten Endgericht mit: Weish. Sal.,
3. sie schauen von ihrem seligen Ort aus dem Gericht und dem Heil zu Jub 23 30 f.;

in den Himmel zu Gott (zu den Vätern) zur völligen Seligkeit IV Mk Philo Essener Josephus Hen 102 f. 108 71 sl.Hen; ins Paradies (opp. Gehinnom) b. berach. 28b; in den kommenden Olam (= in den Himmel) sifre 133a; wobei

α) ausserdem im übrigen System der betreffenden Schrift ein Endakt, ein Weltgericht gesetzt ist, durch das die Welt beschlossen wird und die am Endakt lebenden Frommen auch in den Himmel kommen Hen 104 108 sl.Hen. Dies wird wohl eine sehr verbreitete Ansicht gewesen sein;

β) nicht immer zu entscheiden ist, ob das Eintreten eines solchen Endaktes etwa stillschweigende Voraussetzung ist, z. B. berach. 28b vgl. Luk 16 22 ff. 23 43;

γ) deutlich kein Weltgericht angenommen wird Philo IV Mk;

δ) ein sofortiges Gericht über das Individuum nach dem Tod ausdrücklich erwähnt wird berach. 28b taan. 11a βιος Aδ 31 43.

1. Einen Fall für sich bildet die Entrückung besonderer Lieblinge oder Zeugen Gottes in den Himmel, die dann zum Endakt herabkommen (§ 36, 1a). Sie haben ihr seliges Los schon, werden aber am Heil der Gemeinde teilnehmen, vgl. die Anschauung in HenB. Das Pendant ist das Los der gefallenen Engel, die jetzt schon in der Verdammnis sind und am Endgericht von der allgemeinen, definitiven Verdammnis betroffen werden. (Beachte die rationalisierende Wendung über Henoch und Elia bei Josephus A IX 28.)

2. Mit der beschriebenen Entwicklung hängt zusammen, dass der Begriff Unterwelt, Totenreich (Hades, Scheol) zum Begriff Hölle wird. Wenn die Frommen auch im Zwischenzustand in himmlische Oerter kommen und in die Unterwelt bloss noch Gottlose versetzt werden, so ist ganz naturgemäss, dass die Unterwelt als Hölle verstanden wird. Die Belege siehe in § 39, 3b. Vereinzelt stossen wir auf eine Art Fegfeuerlehre. In sanh. XI 3 ist gesagt, dass die Rotte Korahs und das Geschlecht der Wüste (die jetzt im Totenreich sind) zum Heil aufstehen sollen; dabei ist wohl zwischen den Zeilen zu lesen, dass diese Gruppen von Gottlosen in der Unterwelt ihre Gottlosigkeit abgebüsst haben. Etwas anderer Art ist die Lehre der Schule Schammais in b. roschh. 16b, dass die Mittelmässigen nach vorübergehendem Aufenthalt im Gehinnom zum Heil gelangen; denn hier handelt es sich allemnach nicht um den Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung, sondern um einen durch den Endakt geschaffenen (vorübergehenden) Zustand.

b) Die Uebersicht zeigt, dass in der Anschauung über das Los des abgeschiedenen frommen Individuums eine allmähliche Steigerung bis zur völligen Wandlung sich vollzog. Vom Hades führt der Weg über die von Engeln bewachten Behälter zum Paradies und zum Himmel, und statt dem Zwischenzustand vor der Auferstehung findet sich schliesslich die sofortige Versetzung des Individuums in die völlige jenseitige Seligkeit. Diese Wandlung könnte in dem gesteigerten religiösen Bedürfnis des frommen Gemütes ihren Grund haben. Dieses fühlt sich im jetzigen Leben schon mit Gott vereint und weiss, dass es dereinst in der Zeit des Heils mit Gott vereint sein wird; es empfindet daher die Versetzung in den Schattenzustand des Hades oder in den Ruhezustand der Behälter als eine lästige Verzögerung, ja als den Verlust jener engen Gemeinschaft, als ein Versinken in die Nacht, und es möchte durch den Tod im Gegenteil näher zu Gott gelangen. Wusste man doch auch von jenen besonderen Lieblingen Gottes, die gleich mit dem Tod oder ohne Tod in den Himmel entrückt wurden (Henoch Elia die Erzväter Mose Esra Baruch, vgl. auch Weish 4 7 ff.). — Indes wäre das religiöse Bedürfnis allein nicht im stande gewesen, die Wandlung zu schaffen. Es kommt ihm zu Hilfe eine neue Theorie vom Menschen und von der Welt, wie sie Philo am umfassendsten darlegt. Wir haben damit eine ganz andersartige Bildung vor uns.

§ 28. Materielle und spirituelle Anschauung.

1. Leib und Seele. Die Auferstehungslehre ruht auf der anthropologischen Voraussetzung, dass zur vollen Existenz des Menschen der Leib notwendig ist. Die Seele ist ohne Leib nicht eigentlich selbständig und mit dem Tod sinkt sie zu unvollkommenem Dasein herab; soll die abgeschiedene Seele am Heil teilnehmen, so braucht sie wieder einen Leib, volle Seligkeit ohne Leib ist nicht denkbar. Die Neubildung erfolgt durch einen gemeinsamen Akt der Auferstehung; der Leib ist währenddessen in der Ruhe, die vom Leib verlassene Seele ist zuweilen irgendwo aufbehalten gedacht. Näheres über die Form der

Neubildung s. § 36, 8. Dies ist die Anschauung vor allem des palästinensischen Judentums. Wir finden nun aber in den Schriften unserer Periode auch die völlig entgegengesetzte Anthropologie: die Seele oder besser der Geist ist das Ausschlaggebende am Menschen, er ist unsterblich, präexistent, er kann für sich existieren, ja die Verbindung mit einem Körper ist für ihn etwas Unnatürliches, der Geist ist in den Körper nur zeitweilig gebannt wie in einen Kerker; mit dem Tod beginnt das wahre Leben für ihn. Der Geist ist etwas Göttliches, der Körper gehört zur vergänglichen, nichtswertigen Materie. Wohl hat der Geist auch nach dieser Anschauung eine stoffliche Hülle, aber sie ist eben nur Hülle. Diese Lehre gehört vor allem dem hellenistischen Judentum an und findet sich bei Philo, Weisheit, im vierten Makkabäerbuch, ausserdem in Hen 108 103 f., im slavischen Henoch, und allemnach auch in der Hauptmasse der Bilderreden (vgl. den Namen „Herr der Geister"); endlich in Josephus, z. B. Ap. II 24. Immerhin ist der anthropologische Dualismus im Judentum, abgesehen von Philo, selten schroff ausgeprägt. Die deutlichste Anwendung dieser Anthropologie auf die Ethik ist in Hen 108 7 ff. gemacht: „die Frommen sind solche, die ihren Leib kasteiten, die, seit sie ins Leben traten, nicht nach irdischen Speisen verlangten, sondern ihren Leib für vergänglichen Hauch hielten und danach lebten". Hier ist „Leib" zum ethischen Begriff = Fleisch (σαρξ) geworden.

Eigentlich müsste nach dieser Anthropologie die Seele als solche selig werden; es ist auch nicht überall die ethische Linie scharf eingehalten. Im ganzen aber ist als selbstverständlich der alte Unterschied zwischen guten Seelen, die selig werden, und bösen, die verdammt werden, mitgedacht.

Die beiden entgegengesetzten Theorien über das Verhältnis von Leib und Seele sind nicht die einzigen. In der Mitte stehen allerlei Anschauungen; einmal die nach kohel. 12 7 gebildete, vgl. z. B. b. sabbat 152 b, wo es heisst: die רוּח trennt sich beim Tod vom Körper und kehrt zu Gott zurück, der sie gegeben hat, die נְשָׁמָה wird bei Gott verwahrt, der Leib kommt zur Ruhe. Bei dieser Auffassung sind Geist und Seele des Menschen zwar als Göttliches grundsätzlich vom Körper geschieden, aber sie sind nicht etwas Selbständiges, sondern das eine geht wieder in Gott ein, das andere wird bei Gott verwahrt (d. h. wohl für die Neuverbindung mit dem ruhenden Leib beim Endakt). Aehnlich und klarer ist die Ansicht in Esr 7 78; auch hier ist der Geist nicht etwas Selbständiges (es heisst: „wenn er, der spiritus, sich vom Körper trennt, wird er zu dem zurückgeschickt, der ihn gegeben hat"), andererseits aber ist er als göttlichen Ursprungs nur ungern im irdischen Leib, v. 88: der Tod ist ein liberari de vase corruptibili. Daher kommt der Geist mit dem Tod sofort in einen seligen Zustand (in die Nähe Gottes), andererseits ist es nur ein Zwischenzustand, der Geist braucht noch etwas, es besteht wohl die Vorstellung, dass er am Endgericht wieder mit einem Leib verbunden werden soll. Diese Anthropologie in Esr 7 75 ff. ist eine Mischung der spirituell-asketischen Anschauung mit der materiellen; daher bleibt auch Esr 7 bei der Lehre vom Zwischenzustand der Frommen stehen und geht doch andererseits über die Zwischenzustandslehre von Hen 22 weit hinaus. Wieder etwas anders ist die von Josephus im eigenen Namen und im Namen der Pharisäer vorgetragene Ansicht, die wir in B II 163 III 374 lesen: die gerechten Seelen kommen nach dem Tod zunächst in einen seligen Zwischenzustand und dann wieder in einen neuen, reinen Leib. Auch nach dieser Lehre kann die Seele ohne Leib nicht völlig selig sein (die bösen bekommen keine neuen Leiber mehr), aber sie hat mehr Selbständigkeit in sich. Seelenwanderung ist dies nicht; die Seele bekommt eben nur ein ἕτερον σῶμα; III 374 sagt Josephus, sie bekomme dieses im Umschwung der Aeonen (περιτροπῇ αἰώνων), damit hat er die Vorstellung vom Einen Endakt verflüchtigt.

Dass die spirituelle Anthropologie vor allem im hellenistischen Judentum zu Haus ist, zeigen die Aussprüche § 27, 5, die wir im Zusammenhang der Aussagen über das Los des Individuums nach dem Tod zu erwähnen hatten. Wenn in IV Mk 18 17 f. die Stelle Ez 37 und der Spruch aus dem Lied Moses („ich werde töten und werde lebendig machen") erwähnt sind, so soll damit nicht eine Wiederbelebung der Toten im Sinn einer allgemeinen Auferstehung gelehrt sein. Weish 16 13 (Zitat von I Sam 2 6) redet gleichfalls nicht von der Auferstehung, sondern von der wunderbaren Erhaltung des Lebens und der Rettung vor dem Tod.

2. Erde und Himmel (vgl. § 48 über die Stätten des Heils). Neben diesem anthropologischen Gegensatz zwischen der Betonung der leiblichen und der der geistigen Seite am Menschen findet sich in den Schriften des Judentums ein ähnlicher Gegensatz in der Anschauung über die Stätte des Heils bezw. den Ort der Seligkeit. Auf der einen Seite steht die Ansicht, dass die Erde oder eine irdische Stätte (Palästina) Schauplatz des Heils ist, das Heil kommt auf die Erde, ja Gott verkörpert sich, um die Erde zu besuchen. Auf der andern Seite steht die Ansicht, dass die Seligen im Himmel versammelt sind; schon im Zwischenzustand werden sie in himmlische Oerter versetzt, der Schauplatz der endgültigen Seligkeit ist der Himmel. Dies sind die beiden Gegensätze; in der Mitte steht die Theorie, dass das Heil zwar auf die Erde kommt, aber in überirdischer Form und auf eine gänzlich umgewandelte Erde. Motiv und Ursache dieser Entwicklung von der Erde zum Himmel sind wohl in folgenden Punkten zu suchen: 1. die pessimistische Stimmung führt zu dem Glauben, dass die Erde mit der Sünde und dem Satan unlöslich verknüpft ist; „Erde“ und „Welt“ wird zum ethischen Begriff mit dem Moment des Sündigen, Unvollkommenen, Widergöttlichen, „Kinder der Erde“ ist soviel wie Sünder, im Gegensatz zu: „Kinder des Himmels“; die Erde ist demnach nicht im stand, das Heil zu tragen, muss daher zum mindesten verklärt werden oder gänzlich untergehen, um einer neuen Welt oder dem Himmel Platz zu machen; der Einzelne für sich sehnt sich aus dem Jammerthal dieser Welt hinaus in die Gegend Gottes, in den Himmel. 2. Die spirituelle Anschauung hält alles Sichtbare an sich für zeitlich und mangelhaft, während die frühere (bezw. die populäre) materielle Anschauung das Sichtbare allein als Realität nimmt; der spirituellen Anschauung gemäss ist nur das Unsichtbare, der Himmel wesentlich, und das Ziel des Menschen ist demnach, am Unsichtbaren, Himmlischen Teil zu bekommen. Beides, jenes religiöse Motiv und dieses halbreligiöse, halbphilosophische Werturteil haben sich wohl miteinander verbunden. 3. Ausserdem hängt die Entwicklung von der Erde zum Himmel zusammen mit dem Fortschritt von der Eschatologie des Volkes und der frommen Gemeinde zur Eschatologie der Menschheit und zur Lehre von der individuellen Seligkeit: die Nation steht auf dem materiellen Boden irdischer Realitäten, sie will Herrschaft auf Erden, sichtbare, fassbare Güter; die fromme Gemeinde möchte ebenfalls (vgl. HenB) den Sieg auf Erden sehen; das Individuum dagegen will innerliche Güter, Gemeinschaft mit Gott, es will zu Gott. Wir können somit eine dreifache βασιλεια-hoffnung (Reichgotteshoffnung) im späteren Judentum verfolgen: 1. die nationale βασιλεια in irdischer Form, die auf der Erde aufgerichtet wird (populäre Hoffnung); 2. die transscendente βασιλεια, die vom Himmel herab auf die Erde kommt (HenB, vgl. Jesus); 3. die spirituelle βασιλεια, verbunden mit der individuellen Hoffnung, wobei der Einzelne in den Himmel zur himmlischen Gemeinde kommt. Im Unterschied von den Mystikern, die auch im Judentum nicht fehlen, besteht für den jüdischen Eschatologiker in der Gegenwart eine Kluft zwischen Erde und Himmel: der Mensch kann bei Lebzeiten nicht hinauf, die βασιλεια kann in der Jetztzeit nicht herunter; erst mit dem Tod der gegenwärtigen Welt bezw. des Leibes hört diese Kluft auf. Daher finden wir im Judentum noch nicht viel Sinn dafür, dass die Güter der himmlischen βασιλεια auch gegenwärtig schon in spiritueller Form zu den Menschen kommen, und umge-

kehrt, dass der Mensch für die allmähliche Ausbreitung des Himmels auf Erden arbeiten kann.

3. Diese spirituelle Denkweise hat nun zwei schwerwiegende Folgen:

a) Von einer Auferstehung des Leibes kann konsequenterweise keine Rede mehr sein; die erlöste Seele geht mit dem Tod sofort in den Himmel (bezw. die unselige in die Hölle).

b) Der zeitliche Dualismus (jetziger — kommender Olam) verwandelt sich in einen örtlichen: Diesseits-Jenseits, Erde und Himmel, unterer und oberer Aeon. Dies ist deutlich ausgesprochen von Philo (mit seiner Vorstellung vom κόσμος νοητός z. B. in de gigant. 13 CW II 53); der slavische Henoch unterscheidet (c. 25 f.) den oberen und den unteren Aeon, nach 8 6 liegt das Paradies „zwischen Verweslichkeit und Unverweslichkeit". Hen 71 15 redet von der zukünftigen Welt als einer, die jetzt schon besteht und wirkt, denn: von dort ist Heil ausgegangen seit der Erschaffung der Welt. Esra soll nach 14 14 aus dieser Zeitlichkeit hinüberwandern (transmigrare ex temporibus his). Und überall wo der Glaube herrscht, dass die Seele aus dem gegenwärtigen Dasein mit dem Tod in den Himmel geht, ist das Jenseits jetzt schon greifbare Realität Hen 102 f 108 sl.Henoch IV Mk (vgl. 17 18). In dem aus sifre 133 a angeführten Wort („morgen wird mein Teil im kommenden Olam sein") ist der neue Sinn in den alten Ausdruck gekleidet.

Die Bilderreden Henochs bilden eine Mittelstufe zwischen der materiellen und der spirituellen Anschauung (vgl. § 3, 6 g und § 48, 1 b), sowohl was das Verhältnis von Leib und Seele, als was das Verhältnis von Erde und Himmel betrifft. Die Seele des Gerechten wird mit dem Tod zum Geistwesen (§ 27, 8 a), bei der Heilszeit auf Erden aber ist von den Seligen ausdrücklich erzählt, dass sie mit dem Menschensohn essen und schlafen werden; ebenso geht die fromme Seele mit dem Tod in den Himmel, der endgültige Schauplatz des Heils ist aber nicht der Himmel, sondern das Festland, bezw. eine Mischung von Himmel und Erde (die Sünder werden von der Erde vertrieben). Die neue Welt, die jetzt schon im Himmel vorgebildet ist, tritt also (wie der Menschensohn) mit dem Endakt in die sichtbare Erscheinung.

Das religiöse Gemüt nun, dem es ein schmerzlicher Gedanke war, aus der engen Gemeinschaft mit Gott im leiblichen Dasein heraus durch den Tod in einen unvollkommenen Zwischenzustand versetzt werden zu sollen (§ 27, 6 b), griff begierig nach dieser Lehre von der spirituellen Welt und der leiblosen Seele, wornach der Tod kein Versinken in die kalte Schattenwelt bedeutet, keine Trennung von Gott, sondern eine Himmelfahrt der Seele in die freie Gemeinschaft mit Gott. Der lästige Zwischenzustand fiel so dahin; bei der Auferstehungstheorie brauchte man ihn, bei der Theorie von der leiblosen Seele und von der Himmelswelt brauchte man ihn nicht. Aehnlich wird Paulus aus seinem religiösen Bedürfnis heraus sich die Konsequenz der hellenistischen Anthropologie (vgl. den Gegensatz zwischen σαρξ und πνευμα) angeeignet haben.

§ 29. Für und wider die Eschatologie.

1. Die eschatologische Erwartung ist nicht als theoretische Spekulation entstanden oder als müssiges Gebilde der Phantasie, sondern als praktisches Bedürfnis des religiösen Gemütes und des sittlichen Wollens. Dies gilt für die Religion Israels, wie für jede Religion überhaupt. Schon im A. T. regt sich die eschatologische Hoffnung urkräftig da, wo man in der Gegenwart sein Genüge nicht findet; in ruhigeren Zeiten wird sie festgehalten als Erbstück, als Dogma;

ist man ihrer bedürftig, so erwacht sie zu neuer Lebendigkeit. Im späteren Judentum ist sie besonders dringlich; denn wo man hinschaute in der Gegenwart, da herrschte der Feind, das Böse, die Not, die Unvollkommenheit, von der Zukunft erwartete man, was man für den religiösen und den sittlichen Glauben brauchte: den Sieg des guten Gottes und den Sieg der guten Menschen. Zunächst ist es das Volk als Ganzes, das den Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit schmerzlich empfand.

a) Die Not des Volkes. Israel trug das Joch der Fremdherrschaft; mochte dieses äusserlich nicht sehr drückend sein, ein innerer Druck war es immer. Und die Knechtsgestalt der Nation war um so anstössiger und bitterer, weil das Judenvolk doch das Volk des einzig wahren Gottes und das Volk der einzig wahren Religion war. Dieser Anspruch der geistigen Ueberlegenheit über die Welt führte aber gemäss dem äusserlichen Sinn der alten Zeit, die das Recht einer Sache an ihrem Erfolg prüfte, zu dem Anspruch der äusseren Ueberlegenheit über die Welt, zum Anspruch der Weltherrschaft, des Weltbesitzes. Erst damit war Israels innerer Wert und Anspruch vor der Welt erwiesen und umgekehrt die Ausdehnung des wahren Glaubens über die Welt ermöglicht. Der beste Beleg für diesen inneren und äusseren Anspruch des Judentums ist der öfters wiederkehrende Satz: die Welt ist um Israels willen geschaffen ass.Mos 1 12 Bar 14 19 Esr 6 55 59 7 11. Diesen Besitz dachten sich die Verschiedenen in verschiedener Form, die einen grobsinnlich, andern war das Geistige und Unsichtbare daran die Hauptsache; aber jeder echte Jude fühlte in sich den Beruf der Weltherrschaft. Hiezu stand nun die Gegenwart in all den Jahrhunderten des alternden Judentums im kläglichsten Gegensatz. Statt Glück und Glanz erfährt das jüdische Volk Schande und Not. Man weiss das gar nicht mehr anders; man muss einem, der Lust hat, Proselyt zu werden, sagen: weisst du nicht, dass die Israeliten in dieser Zeit bekümmert, verstossen und mit Leiden überhäuft sind (b. jebam. 47 a)? Statt von Gott ist Israel von den gottlosen Heiden regiert, ja zertreten, in seinem Glaubensstand bedroht, die Heidenwelt will nichts Geringeres, als das Gottesvolk, und damit die Tora und die Religion ausrotten. Und diese Feinde Israels, die doch gottlos sind, sitzen im Ueberfluss; die Völker sind im Glück, obwohl sie sich an Gottes Vorschriften nicht erinnern. So schreit Israels Anspruch nach Befriedigung, und die Weltordnung scheint verkehrt: die Heidenmacht triumphiert, Gottes Volk liegt am Boden, die Sünde steht in Kraft, Gott ist schwach geworden, das Unrecht siegt über das Recht. O dass diesem dunkeln Rätsel des Glaubens die Lösung käme!

b) Die Not der frommen Gemeinde. Ebenso wie Israel gegenüber der Heidenwelt stehen die Frommen gegenüber ihren gottlosen Feinden innerhalb des Volkes. Auch hier dieselbe Situation, dasselbe Rätsel. Die Gottlosen haben alles, was diese Welt bietet, Reichtum, Macht, sie „besitzen das Festland", und nicht genug, sie benützen ihre Machtmittel, um die Frommen zu drücken, wie sie können. Sie fragen nichts nach dem alten Glauben, unterscheiden sich in Lebenshaltung und Weltanschauung nicht viel von den Heiden, sie stehen zuweilen im Bund mit diesen oder werden von der Regierung in ihrem Vernichtungskrieg gegen alles, was fromm heisst, unterstützt. So seufzen die Frommen in der Gegenwart und sehnen sich nach der Erlösung; es ist eine

harte Glaubensprobe für sie, dass Ergehen und Beschaffenheit der Menschen so wenig im Einklang miteinander stehen und dass die Tora ihren Freunden so wenig lohnt. Wiederum, diese Glaubensprobe war um so schwieriger, je mehr man damals noch in der Uebung drin steckte, die Frömmigkeit eines Menschen nach seinem Ergehen zu beurteilen (vgl. Luk 13 1—5).

c) Die Not des (frommen) Menschen. Auch wo sich Gerechte und Gottlose nicht in ausgesprochenem Parteigegensatz gegenüber stehen, empfindet doch der einzelne Fromme in der Zeit des späteren Judentums schmerzlich die Unzulänglichkeit des Erdendaseins. Dies tritt uns vor allem aus der Esra- und der Baruchapokalypse in die Augen. Das Leben ist schwer, die Welt ist schlecht, das ist die Melodie, die immer wieder heraustönt. Es ist dies ja etwas, was jeden angeht; aber der Fromme spürt es in besonderem Mass. Für ihn ist es eine „Welt der Ungerechtigkeit“, d. h. er kann nicht mitthun, und es regiert das Unrecht, ihm widerfährt nicht, was er eigentlich verdienen würde. Der jetzige Aeon ist gottverlassen, der Höchste hat wohl die Welt geschaffen und wird einst wiederkommen, aber die Gegenwart sieht ihn nicht und spürt ihn nicht, und der Fromme fühlt eine tiefe Kluft zwischen Gott und Mensch. Das sind Probleme und Beschwerden, die die früheren politisch-nationalen und innerpolitisch-sozialen weit übersteigen. So verlangt die Gegenwart nach einer Ergänzung, das jetzige Leben kann nicht alles sein, es wäre zu schrecklich für den Gläubigen, es muss eine Fortsetzung geben; wenn all das Böse in dieser Welt ungestraft dahingehen würde, wenn die vielen guten Thaten ohne Lohn geschehen wären, es ginge über die Kraft des Glaubens.

2. Aber von alters her war man geübt und gelehrt, über die Gegenwart hinaus auf einen kommenden Tag zu sehen, an dem der allein wahre Gott König wird und sein Volk das Königsvolk, an dem die Frömmigkeit belohnt, die Ungerechtigkeit und Gewaltthat bestraft wird. Die Zukunft ist die Lösung Bar 44 11 Esr 4 26 ff.; in der Zukunft finden die Warum der Gegenwart ihre Antwort Esr 4 26 ff.; jede Generation hofft, sie selbst zu schauen, und schon im voraus konnte man sich an der Antwort stärken. Die Hoffnung steht auf dem, was nachher kommt; dem Volke Israel wurde von Gott der kommende Olam geschenkt (Eleasar v. M. in mechilta 50b zu Ex 16 25); praesens saeculum non est finis, sagt Esr 7 112 f. (sonst wären die Juden und die Frommen übel dran): vielmehr, der Tag des Gerichtes ist das Ende dieser Zeit und der Anfang der zukünftigen Zeit der Unsterblichkeit; es giebt ein zweites Leben Bar 21 13 ff.; zu Abrahams Zeit schon wurde der Glaube an das zukünftige Gericht, an die Erneuerung der Welt und an das Leben, das nachher kommt, gepflanzt (Bar 57 2): es steht felsenfest als untrügliche, uralte Verheissung. So befriedigt sich das Bedürfnis an der Eschatologie, und worüber der Glaube in der Gegenwart nicht Herr wurde, das übergab er der Zukunft; weil man äussere Bestätigung für den Besitz der wahren Religion erwartete, so musste man ein Kommen des Gottesreiches mit Gepränge erhoffen, weil man an der äusseren Not schwer trug, ersehnte man für die Treue einen äusserlich sichtbaren Lohn, weil man innerlich mit der elenden Lage nicht fertig wurde, so wollte man äusserlich durch die Zukunft davon befreit werden. Man verlangte aber Gottes gewaltige Hilfe dazu und schickte sich still harrend in die Zeit, denn die böse Uebermacht war zu gross und man fühlte sich unter dem göttlichen Zorn, den man nicht eigenwillig aufheben konnte. Von Jahr-

zehnt zu Jahrzehnt freilich trog die Hoffnung, und die fortgesetzten, immer wuchtigeren Schläge gegen Jerusalem und die Frommen, die immer zunehmende Bosheit der Welt brachen fast die Widerstandskraft des Zukunftsglaubens, Esra und Baruch sind Zeugen dafür. Viele sind da abgefallen oder gleichgültig geworden. Aber der von der Verheissung getragene jüdische Glaube wurzelte zu tief im Volke und im Herzen des Frommen, und die eschatologische Hoffnung, aus der Not geboren, durch die Not befruchtet, half den Treuen über die Not hinüber. Die geistigen Führer des Volkes erblickten ihre Aufgabe darin, sich und ihre Genossen über die Zweifelsfragen des Augenblicks hinwegzuheben. Die Rabbinen geleiten ihre Zuhörer zu den unerschütterlichen Felsen der prophetischen Verheissung, damit diese das unruhige Auge froh machen; die Apokalyptiker führen sich und ihre Volksgenossen in die Höhen des Jenseits und der Zukunftsschau, dass sie nicht aufhören, für den Glauben zu kämpfen, oder damit sie doch die traurige Gegenwart vergessen. So nennt sich das Buch Henoch einen λόγος εὐλογίας des Henoch, mit dem er die auserwählten Gerechten segnete, die am Tag der Trübsal vorhanden sein werden 1 1; Baruch schreibt Trostbriefe an die Stämme Israels c. 77 ff.; Akiba reist umher, um die Hoffnung auf das Ende im Volk zu schüren.

3. a) Allgemein ist das eschatologische Bedürfnis zu bezeichnen als Bedürfnis nach Heil; je nach dem Subjekt des Wunsches (vgl. § 22) und nach der Stimmung, in der der Wunsch ausgesprochen wird, ist das was man will, näher bestimmt: Glück für Israel, Sturz der Weltherrschaft, Strafe der Feinde, Rache an den Feinden, Herrschaft der Frommen über ihre Bedrücker, Seligkeit des Frommen u. dgl. Das eschatologische Wünschen bleibt aber nicht im Eigensüchtigen befangen; die Zukunft soll nicht bloss Israel und den Frommen Glück bringen, sie soll auch Gottes Herrschaft offenbaren und aufrichten. Und was den Frommen in dieser Zeit betrübte, war nicht bloss die einfache Thatsache von dem Elende der frommen Nation oder der frommen Gemeinde, sondern die allgemeine bedrückende und lähmende Wahrnehmung, dass dem Frommen in dieser Welt sein Recht nicht wurde, dass er dastand wie ein Sünder (gemäss der alten Theorie, wornach der Charakter eines Subjektes aus seinem Schicksal erschlossen wurde), dass die Frömmigkeit in dieser Welt umsonst geschehe und die Sünde ungestraft bleibe. So ergiebt sich das Bedürfnis, es möchte durch den Endakt dem frommen Volk Recht verschafft werden Dan 7 22, es möchte Israel seine Rechtfertigung finden schmone B 11 (Handschr. B), es möchte überhaupt die moralische Weltordnung hergestellt werden. Der Fromme soll's erfahren, alle Welt soll's erkennen: es bleibt dabei, dass die Frömmigkeit Bestand hat und endlich den Sieg behält. — Wird nun das kommende Heil zu dem Thun des Menschen ins Verhältnis gesetzt, so erscheint es als Vergeltung; das Bedürfnis nach Vergeltung aber ist das dringendste in der späteren jüdischen Zeit. Die Ethik des Judentums steht unter dem Zeichen des Lohnes; „die Sprüche der Väter“ (pirke abot) sind eine Ethik des Lohngedankens, dieselbe hat eine fassliche und nüchterne, aber auch harte und äusserliche Art.

Vereinzelt hören wir Schläge gegen die Kerkerwand des Systems der Leistung und Abrechnung; Antigonos von Socho z. B. pflegte zu sagen: gleichet nicht den Knechten, die dem Herrn des Lohnes halber dienen, sondern seid denen gleich, die ohne Rücksicht auf Lohn Dienste leisten abot I 3. Auch wird zuweilen die äusserliche Vergeltungsform durch eine innerliche überwunden; so, wenn Ben Asai in abot IV 2 lehrt: der Lohn eines Gebotes ist ein

Gebot und der Lohn einer Uebertretung ist eine Uebertretung. Aber das sind Ausnahmen. Kein Wunder, dass die äusserliche Vergeltungslehre bei manchen den Glauben an alle Vergeltung umstürzte, denn zu oft stimmte die Erfahrung nicht mit dieser Lehre; nicht bloss in den Reihen der Weltleute (Hen 102 f. Weish 2) waren Leugner der Vergeltung, bis zu den Stühlen der Rabbinen schlich der Zweifel; Elisa, der Lehrer Meirs (um 110 n. Chr.) ist ein berühmtes, oft (kohel. r. 7 8 Ruth r. 3 13 u. s. w.) genanntes Beispiel für einen, der durch Lebenserfahrungen an der göttlichen Vergeltungsgerechtigkeit irre wurde.

Die für uns wichtige Hauptform der Vergeltung ist die eschatologische beim Endakt bezw. die jenseitige nach Abschluss des individuellen Lebens. In ihr liegt eine grosse Macht; entweder hilft sie dem frommen Parteimann, im Kampf mit den Widersachern trotz allem treu zu bleiben bis in den Tod, und leidenschaftlich hält die fromme Gemeinde gegenüber den Leugnern den Glauben an die künftige Belohnung fest (Hen 94 ff. Weisheit); er ist ein Mittel gegen den Abfall und eine Kraft zum Werben. Oder aber spricht die Ethik von Weltgericht, ewigem Leben und Verderben, und die Vergeltung steht über allen einzelnen Handlungen des Menschen hehr und ernst da mit dem Wort: darnach das Gericht (vgl. bes. den sl. Henoch). Das Mangelhafte im letzteren Fall ist, dass die jüdische Ethik von der eschatologischen bezw. jenseitigen Vergeltung, nicht von der Eschatologie selbst beherrscht wird; der fromme Mensch des Judentums bemüht sich, das Gute zu thun, um dereinst selig zu werden, aber er hat es noch nicht gelernt, sich dranzugeben, damit die grossen eschatologischen Ideen in der Welt ihre Verwirklichung finden. Indes soviel Unvollkommenes auch an diesem jüdischen Vergeltungsglauben ist, so war er doch ein kräftiger Stecken und Stab für die Frommen im gegenwärtigen Jammer und ein starker Treiber zum Guten, insbesondere wo er dazu benützt wird, um zur Entscheidung für das ganze Leben zu drängen; vgl. die Vorstellung von den zwei Wegen und den hervorragenden Sinnspruch des Tarphon in abot II 15.

b) Die eschatologische Vergeltung erscheint teils als Fortsetzung und Abschluss der diesseitigen Vergeltung, teils als höchst notwendige Ergänzung derselben. Bei den Rabbinen finden wir vielfach die gesunde Annahme, dass die göttliche Vergeltung den Menschen auch im Diesseits trifft; die richterliche Erziehung des Menschen durch Gott geht durchs ganze Leben hindurch, sie findet dann den Abschluss im eschatologischen Akt bezw. in der Aburteilung des Individuums nach dem Tod; die eschatologische Vergeltung bringt den definitiven Zustand, das Gericht führt die τελείωσις μέχρι αἰῶνος herbei Hen 25 4 Bar 83 9 ff. (23).

Nach roschh. I 2 wird die Welt und jeder Mensch an jedem Neujahrstag gerichtet, da ziehen alle Weltbewohner an Gott vorüber wie im Hammelsprung (Ps 33 15); oder wird nach der Lehre der Schule Ismaels (b. roschh. 16 a) am Neujahrstag das Gericht gefällt, am Versöhnungstag das Urteil besiegelt. Nicht ganz durchsichtig ist der Ausspruch Akibas in abot III 16: der Mensch ist Gottes Schuldner, täglich ergehen die Schuldforderungen an den Menschen und die Schuldforderer treiben die Schuld ein; dann heisst es weiter: und das Gericht ist ein gerechtes Gericht und alles ist zum Mahl (d. h. zum Endakt) bereit; also ist wohl auch hier tägliche Vergeltung und eschatologische Vergeltung zusammengestellt, oder nur tägliche Buchführung und eschatologische Berechnung? Häufig ist die Vorstellung, dass der gute Mensch im Diesseits und im Jenseits Lohn bekommt, der böse in beidem Strafe; vgl. z. B. abot V 19: die Schüler Abrahams essen in dieser Welt und ererben die kommende Welt. Zahlreich sind solche Formeln wie abot VI 4: wenn du das und das thust, dann Heil dir und wohl dir; „Heil dir“ in dieser Welt, „wohl dir“ in der kommenden Welt, vgl. IV 1 b. berach 16 b (man erbt beide Welten). Gross ist die Tora, denn sie giebt Leben dem, der sie ausübt, in diesem und im kommenden Olam abot VI 7; wer nur ein Gebot thut, dem geht es gut: er verlängert seine Jahre und erbt das Land kidd. I 10; umgekehrt: wer das Joch der Tora abschüttelt, wird ausgerottet aus dieser und aus der kommenden Welt b. schebuot 13 a

vgl. sifre 84b zu Dt 11 22; man giebt Almosen, damit die eigenen Kinder am Leben erhalten bleiben und damit der Wohlthäter selbst den kommenden Olam ererbe b. pesach 8ab b.roschh. 4a b.baba b. 10b; ähnlich Esr 14 34: die sittlich Guten werden zu Lebzeiten bewahrt bleiben und nach dem Tod Gnade erlangen. Die rabbinische Vergeltungslehre steht in vielen Stücken noch ganz auf dem Boden des A. T.; die Vergeltung im kommenden Olam ist von der im Diesseits kaum zu unterscheiden, wie auch manchmal unklar bleibt, ob diesseitige oder eschatologische Abrechnung gemeint ist; die Güter der eschatologischen Vergeltung sind eben auch im Grund dieselben wie die der diesseitigen. Ebenso reden die Psalmen Salomos und die Testamente häufig von diesseitigem Lohn und Gericht.

c) Ist somit die eschatologische Vergeltung vielfach als Abschluss der diesseitigen gewertet, so ist andererseits zuweilen betont, dass die eschatologische Vergeltung nur dem, aber auch allem dem nachgehe, was von der diesseitigen Vergeltung nicht betroffen wurde; sie ist die E r g ä n z u n g d e r d i e s s e i t i g e n. Was also hier schon seinen Lohn oder seine Strafe hatte, das ist erledigt. So müssen nach Hen 22 die Sünder, die gewaltsam ums Leben gekommen sind, also schon eine genügende Strafe für ihre Sünde bekommen haben, nicht zum Endgericht aufstehen, sondern bleiben in ihrem dunkeln Ort, ähnlich sind in sanh. XI Gruppen von Menschen erwähnt, bei denen das diesseitige Gericht als hinreichend erkannt wird, solche aber, deren Sünde durch das diesseitige Gericht noch nicht erschöpft ist, müssen zum Endgericht wiederkommen, vgl. Weish 19 15. Umgekehrt lehrt die Schule Ismaels (b. arach 16b), an wem vierzig Tage ohne Züchtigung dahingegangen seien, der habe seine Welt empfangen: er hat seinen Lohn dahin; vgl. den Ausspruch Akibas in b. sanh. 101a und (§ 24,5b). Also was erledigt ist, das ist erledigt; aber noch viel mehr gilt: was nicht erledigt ist, das wird erledigt. Und weil nun die diesseitige Vergeltung so vieles unerledigt liess, weil sie oft und viel überhaupt ausblieb, deswegen hat die eschatologische Vergeltung ein so notwendiges und wichtiges Amt. Nach ihr blickt der Gläubige hoffend und triumphierend hinaus: wehe euch Sündern, wenn ihr in euern Sünden sterbet, und eure Gesinnungsgenossen sagen von euch: „in Herrlichkeit sind sie gestorben und ein Gericht wurde an ihnen zu ihren Lebzeiten nicht vollzogen“; sie kommen in das Gericht der Unterwelt Hen 103 5 ff., vgl. t.Gad 7: wenn ein böser Reicher jetzt nicht gestraft wird, hebt ihm Gott, wenn er unbussfertig bleibt, die Strafe bis in Ewigkeit auf. Umgekehrt: die Gerechten, denen im Fleisch mit keiner Ehre gelohnt wurde, wie es sich für ihre Treue geziemt hätte, bekommen im Endakt den ihrer Frömmigkeit entsprechenden Lohn Hen 108 11, sie, deren Leib zu ihren Lebzeiten nicht erlangte, was ihrem Wert entsprach Hen 102 5. Nach Hen 89 59 ff. wird die Vergeltung an all den dämonischen Herrschern Israels bis zum Endakt aufgespart, ihre Thaten werden einstweilen vom Oberengel gebucht.

d) Weil es nun im Diesseits gerade umgekehrt ging, als man nach dem Recht hätte erwarten sollen, so bringt der eschatologische Akt der Vergeltung e i n e v ö l l i g e U m k e h r u n g d e s B i s h e r i g e n. Es kommt für Israel eine μεταβολὴ πάντων Philo de execr. 9 M II 436, es geschieht eine Umwandlung für die Heiligen und Auserwählten Hen 50 1 (vgl. den schlagenden Spruch aus späterer Zeit b. baba b. 10b: die jenseitige Welt ist eine verkehrte Welt). Es heisst nun: wer unten war, kommt obenauf und umgekehrt. Die Weltherrscher werden am Gerichtstag gestürzt, das unterdrückte Israel bekommt die Weltherrschaft Dan 7 ass.Mos 10; die die Erde besassen, werden nicht mehr mächtig sein und werden das Antlitz der Heiligen nicht anschauen können, so strahlend ist es Hen 38 4; die

Sünder müssen sehen, dass die, über die sie sich erhaben dünkten, jetzt erhaben und verherrlicht werden Bar 51 5; die Gerechten, die jetzt leiden, kommen zur Herrlichkeit, die Sünder, die jetzt herrschen, kommen zum Verderben Hen 94 ff.; am Trübsalstag der Sünder werden die Kinder der Gerechten sich erheben und wie Adler auffahren Hen 96 2; alles Unheil sammelt sich über den Sündern, die Gerechten werden den Sieg davontragen Hen 50 2; mit dem Gericht über die Mächtigen beginnt für die Gerechten die Glückszeit Hen 96 8; die vorher so stolz und selbstbewusst waren, stehen nun in Schande und Beschämung Hen 94 ff. HenB Weish 5 1 ff.; vgl. z. B. Hen 94 11. — Ebenso heisst es: wem es hier gut ging, dem geht es schlecht und umgekehrt. Das Gericht des Erhabenen ist unparteiisch, jetzt hat er seine Kinder gezüchtigt, die Völker aber, die den klaren Wein getrunken haben, sollen nun auch die Hefe trinken Bar 13 8 ff. 82 8 ff.; das weise Volk (Israel), das überbleibt für die Endzeit, das das Elend gekostet hat, hat dies erlitten, auf dass es nachmals erfreut werde Sib V 384 f. Die, welche aus kleiner Bedrängnis Mühsal erduldet haben, denen wird es gut gehen V 269 f.; ebenso denen, die dem Höchsten unter Mühsalen gedient, stündlich Gefahren erduldet haben, um das Gesetz zu halten Esr 7 89; wer sich um der Tora willen zum Narren gemacht hat, wird zum Schluss erhöhet, sagt Simon ben Asai in beresch. r. 35 1; die in Traurigkeit gestorben sind, werden in Freude auferstehen t. Juda 25 (dazu im griech. Text: die arm geworden sind um des Herrn willen, werden reich gemacht; die Hungrigen werden gesättigt, die Schwachen werden stark); vgl. Hen 103 f.: viel Gutes wird den Frommen gegeben zum Lohn für ihre Schmach und Mühe; die Gottlosen dagegen, die ihr Leben lang Gutes gesehen haben und in Glück und Reichtum sterben, die fahren in die Unterwelt zu grosser Trübsal Hen 103 5 ff. Sifre 86 a zu Dt 11 26 endlich redet von zwei Wegen; der eine ist am Anfang breit und bequem, am Schluss beschwerlich, der andere umgekehrt; jetzt sieht man die Gottlosen zwei oder drei Tage glücklich in dieser Welt, aber am Ende werden sie gestürzt; die Gerechten sind in dieser Welt zwei, drei Tage in Drangsal, aber am Schluss werden sie erfreut. Die Parallelen zu diesen Sätzen aus dem N. T. strömen von selbst zu; vielfach sind sie dort in der schlagenden Sentenzform gehalten, wie z. B.: „wer sein Leben verliert, der wird es gewinnen.“ Durch diese Vergeltung am Endakt ist dann das Bedürfnis gestillt, die Weltordnung hergestellt, der Glaube befriedigt; daher lässt Esr 7 34 bei der Schilderung des Gerichtes Gott sprechen: mein Gericht allein wird bleiben, die Wahrheit wird bestehen, der Glaube triumphieren (convalescet), d. h. der Glaube hat dann gesiegt und ist zum Schauen geworden.

4. Eine solche eschatologische Erwartung hebt über das gegenwärtige Elend und über all das Unrecht hinüber. Sie ist ein Gegengewicht gegen das Bittere des Augenblicks, von ihr aus ist das Problem des Leidens gelöst. Das Leiden ist es, was die Eschatologie zum Bedürfnis gemacht hat, umgekehrt trägt dann der feststehende eschatologische Glaube zur Erklärung des Leidens bei. Das spätere Judentum hat geradezu eine *Theologie des Leidens auf eschatologischer Grundlage* ausgebildet.

a) Vom Standort der Zukunft aus gesehen ist das Leiden erträglich, begreiflich, ja notwendig. Vom Ende aus betrachtet ist das, was zu tragen ist, *erträglich*; im Licht des Heils wird das Leiden kleiner. Die Führer sagen ihren Glaubensgenossen, dass es sich zieme, von der gegenwärtigen Not weg-

zukommen und hinauszuschauen. Nicht sollen euch die gegenwärtigen Dinge beschäftigen, mahnt Baruch, sondern wir wollen ruhig harren, weil das Verheissene herbeikommt 83 4, vgl. akr.Bar 4 25. Wenn Gott Züchtigungen über euch verhängt, so denket daran, wieviel Gutes und Tröstliches euch in dem kommenden Olam bevorsteht sifre 134a zu Dt 32 7. Gott offenbart denen, die ihn fürchten, was ihnen bereitet ist, um sie von dorther zu trösten mit reichen, ewigen Tröstungen Bar 54 4 43 1. Es liegt eine Gefahr in dem trübsinnigen Verweilen bei der Gegenwart, daher heisst es: mach dir nicht so viele unnütze Gedanken über die jetzige Zeit, damit nicht die Heimsuchung (investigatio) über dich kommt in der letzten Zeit Esr 6 34 Syr. Warum nimmst du in dein Herz auf, was in der Gegenwart ist, und nicht das was künftig ist Esr 7 16? Das Glück der Gottlosen und das der feindlichen Völker ist wohl eine Anfechtung, aber nicht ferne ist das Ende des göttlichen Gerichtes, ihm gegenüber sind sie wie ein Hauch, ein Tropfen Bar 82 1 ff. Die Frommen dagegen bekommen das Heil, darum „verzaget nicht, ihr Gerechten, wenn ihr die Sünder erstarken und auf ihren Wegen Glück haben sehet; werdet nicht ihnen gleich, denn ihr sollt Genossen der himmlischen Heerscharen werden“ Hen 104 6. Es ist nicht richtig, die Gegenwart für sich, losgelöst von der Zukunft zu betrachten: was hilft es denn einem Menschen, wenn er lebenslang glücklich war und am Ende geht er unter, und umgekehrt, was macht's, wenn einer lebenslang im Elend war und er steigt am Ende empor? im Anblick des Endes ist alles Frühere wertlos, belanglos Bar 19 6—8. Und wie vom Leben des Einzelnen, so gilt es vom ganzen Dasein: ehe das Ende da ist, ist eine Sache nicht voll und nicht zu beurteilen; wollte jemand die gegenwärtige Zeit und das gegenwärtige Leben als etwas Ganzes nehmen und beurteilen, so wäre es gerade, wie wenn er eine halbe unfertige Sache wie etwas Ganzes rechnen wollte; überall hat ein Ding erst seinen vollen Wert und seine wahre Gestalt, wenn es den Abschluss erreicht hat. Das gegenwärtige Dasein nun bekommt seine wahre Gestalt erst durch das Gericht, dieses muss notwendig zur Beurteilung des Ganzen hinzugenommen werden Bar 22. So ist das Leiden nur etwas Vorübergehendes gegenüber dem Endakt; vgl. Dan 7 25 nur auf eine gewisse Zeit sind die Heiligen dem fürchterlichen König überliefert; Bar 4 1 nur zeitweilig ist die Preisgabe der Stadt. Ferner hören wir, dass dieser Zeit Leiden nicht wert sind der künftigen Herrlichkeit: ὀλίγα παιδευθέντες μεγάλα εὐεργετηθήσονται, heisst es von den Gerechten Weish 3 5; was jetzt ist, ist nichts, was zukünftig ist, das ist gewaltig gross Bar 44 8; was wir verloren haben, war aus der Vergänglichkeit, was wir empfangen werden, ist unvergänglich Bar 85 5; darum harret vollends aus, denn: wohl dem, der ausharrt und das Ende erlebt Dan 12 12.

b) Von der Zukunft aus ist das Leiden begreiflich. Der gegenwärtige κοσμος ist seiner Natur nach verweslich und böse, denn nicht umsonst kommt eine andere Welt, ein zweiter Aeon; wäre der jetzige nicht voller Uebel, so würde ja doch keine Neuschöpfung nötig sein, also gehört das Leiden zum Begriff des Irdischen. — Ja, dem an der Gegenwart geübten und durch die Zukunft frei gewordenen Blick ist das Leiden nicht mehr der Erklärung bedürftig, sondern es ist selbst ein Stück der Lösung; das Leiden ist notwendig, das Leiden ist nützlich, ohne Leiden kein Heil! Es ist notwendig als Durchgangspunkt zur Herrlichkeit, zur neuen Zeit Bar 78 ff.; es ist wie der schmale

Eingang zum weiten Meer und wie der enge und gefahrvolle Engpass zu einer herrlichen Stadt, d. h. Israel muss durch den traurigen ersten Aeon hindurch, um zu dem Aeon des Lebens zu gelangen; wenn die Lebenden daher nicht durch die Engen und Eitelkeiten gegangen sind, so können sie nicht erreichen, was aufbewahrt ist Esr 7 1ff., vgl. tanchuma, Abschn. ekeb § 5: wer im Anfang Schmerz erduldet, gelangt am Ende zur seligen Ruhe. Das Leiden ist ein Gnadenmittel Gottes, durch das er den Frommen vor dem Bösen bewahrt, damit er die Seligkeit ererbe; denn die Zucht Gottes hält ihn auf dem Weg des Lebens, sowohl das Volk als den Einzelnen (II Mk 6 12—17 Ps Sal 7 9 8 26; Jt 8 27 Weish 12 2, bes. Ps Sal 10 1 13 9f.). Auch Baruch denkt an den sittlichen Erziehungswert des Leidens, wenn er die Exilierten ermahnt (78 5), sie möchten das verhängte Gericht als gerecht empfinden, weil sie in der letzten Zeit ihrer Väter wert erfunden werden sollen. Umgekehrt redet Philo sich und den Seinen zum Trost ein (de vict. 10 M II 259), wenn die Feinde Israels jetzt im Glück sitzen, so sei das oft nur ein Fallstrick für sie, um sie in unheilbares Unglück zu verschlingen. Vor allem aber ist das Leiden begreiflich und notwendig wegen der Sünde der Frommen, die im alternden Judentum immer stärker empfunden wurde. Die Frommen Gottes haben ihr Elend reichlich verdient. Und wie könnte Israel das Reich erben, der Fromme selig werden wollen, wenn nicht zuvor der Berg seiner Sünde abgetragen würde. Da sind die Leiden die Lösung (§ 24, 5b, § 25, 3); denn sie sind eine Art Sühnopfer für die Sünden, das Volk bezw. der einzelne Fromme büsst dadurch die Sünden ab, und so wird das Kommen des Heils ermöglicht, so wird der einzelne Fromme des Heils würdig; es ist eine besondere Gnade, dass Gott sein Volk und seine Frommen im Diesseits ihre Sünden durch Leiden abdienen lässt, um sie im Endakt dann nur noch Heil erfahren lassen zu können, während er umgekehrt die Heiden und die Gottlosen jetzt belohnt, um sie im Endakt nur noch strafen zu können. Daher ist es dem Frommen geradezu bange vor grossem Glück, weil er fürchtet, er möchte dadurch seinen Lohn dahin haben. Ein gröberer Geist sagt sogar, dass Gott die Gottlosen in diesem Aeon mit Glück überhäufe, um sie dann hinauszustossen (scl. aus dem kommenden Olam) und in die Verdammnis zu bringen (Eleasar b. Zadok in b. kidd. 40b).

c) Wenn also auch die moralische Weltordnung in der Gegenwart umgestürzt erscheint: es ist nur eine zeitweilige scheinbare Unordnung und Gott hat seine guten Gründe dafür; im Licht der neuen Ordnung werden die vergangenen dunkeln Punkte aufgehellt; ja, der Gottlose mit seinem Glück ist nicht zu beneiden, Israel und der Fromme haben ihr Elend nicht als Uebel aufzufassen, vielmehr (das ist der Sieg des Glaubens) als Zeichen der göttlichen Liebe. Gottes Liebe erweist sich gerade in der Züchtigung, durch Züchtigung bringt er sein Volk zum Heil, seine Frommen zur Seligkeit. Je mehr er sein Volk liebte, desto mehr hat er es gezüchtigt Bar 78 3. Es dient alles nur dem Ziel der göttlichen Liebe, die Gott seinem Volk zugesagt hat Esr 5 40, kein Mensch kann es fassen Esr 5 40, aber ebenso fest steht, dass kein Mensch die Liebe zu Gottes Schöpfung empfindet, die Gott selbst hat Esr 8 47; es wäre ja wohl leichter, ohne Züchtigung das Heil zu bekommen, aber auf Grund der Sünde kann es nur heissen: entweder ohne Züchtigung und des Heils verlustig, oder durch Leiden zum Heil. Jetzt ist der Fromme an dem Höhepunkt, wo er

des Trostes nicht mehr bedürftig für das Leiden dankt: köstlich sind die Züchtigungen sifre 73a b, und: ihr Gerechten, habt Lust (delectamini) an euren jetzigen Leiden Bar 52 6. Israel, der Fromme soll Gott nicht bloss trotz seines Leidens danken (mechilta 72b Tob 13 8f. 10), sondern sie sollen Gott für das Leiden danken. Wie weit ist es wohl von hier noch zu dem Triumphwort des Paulus in Röm 5 3: wir rühmen uns der Trübsale? Immerhin noch eine ziemliche Strecke, denn Paulus rühmt sich nicht der Trübsale, weil er dadurch der Sünde ledig und des kommenden Heils teilhaftig wird, sondern weil er durch die Trübsale selbst zu einem Gottesmenschen innerlich ausreift.

5. Das eschatologische Bedürfnis ist nun im späteren Judentum fleissig an der Arbeit gewesen; es hat den Umschwung in der eschatologischen Anschauung bewirkt und ein Stück der eschatologischen Lehre nach dem andern wie mit Naturgewalt ins Leben gerufen; so kam, um einiges zu nennen, der Glaube an die Auferstehung der Gerechten, an den zweiten Aeon, an die Vergeltung im Zwischenzustand sofort mit dem Tod. Was aber zunächst, und vielleicht anfangs nur von Einzelnen als eschatologisches Bedürfnis empfunden war, das befestigt sich und wird zum Dogma der Kirche bezw. des mystischen Kreises. Das Bedürfnis schafft das Dogma. In das Gebiet des Dogmas werden ausserdem solche Ansätze der Eschatologie zu rechnen sein, die auf dem Weg der erweiternden Spekulation entstanden, und weiterhin das, was durch auswärtige Einflüsse, durch die Bekanntschaft mit mythologischen Gebilden u. dgl. bereits als Theorie in das Judentum eindrang. Dabei wird wohl meist eine Vermischung von Bedürfnis und Dogma stattgefunden haben, indem nur dasjenige festhaften konnte, was auf ein praktisches Bedürfnis stiess: das Bedürfnis verbindet sich mit dem Dogma. Solcherweise werden sich z. B. die Dogmen vom Weltgericht über alle Menschen, von der allgemeinen Auferstehung, vom Untergang des Kosmos dem System der jüdischen Eschatologie allmählich einverleibt haben. Der Unterschied zwischen dem eschatologischen Bedürfnis und dem eschatologischen Dogma möge an folgenden Beispielen klar werden: dass die Gerechten der um das Heil streitenden Generation zum Heil aufstehen, das ist Bedürfnis; dass Menschen lang vergangener Jahrhunderte aufstehen, das ist Dogma. Oder ein noch einschneidenderer Unterschied: einst hatte man sich auf das Gericht gefreut, der späteren Zeit des Apokalyptikers Esra aber steht das Weltgericht über die Guten und Bösen als Dogma fest, er seufzt darunter, er bittet, Gott möchte doch nicht die Strenge des Gerichtes walten lassen, weil ja dann nur so wenige selig würden; das Dogma ergiebt also Konsequenzen, die man gar nicht will, die dem religiösen Bedürfnis widerstreiten: das Bedürfnis ringt mit dem Dogma.

6. Wider die Eschatologie.

a) Nach allem, was wir in der jüdischen Litteratur der behandelten Periode lesen, ist die eschatologische Erwartung zu jener Zeit einhergeflossen wie ein starker Strom; zuweilen, wo er sich durch Engen und Klemmen hindurch zu ringen hat, tost und schäumt er wild, zuweilen geht er breit und ruhig. Aber er ist doch nicht das einzige, was mächtig war im jüdischen Glauben. Man lernte fürs erste doch allmählich, dass die grossen eschatologischen Hoffnungen schon in der Geschichte sich durchsetzen liessen. Die Erwartung, dass die jüdische Religion und Sitte einmal die Weltherrschaft be-

kommen würden, ging mit der Mission zunehmend in Erfüllung; die jüdische Kirche deckte mit ihren Fittichen immer neue Gebiete der Welt, und der weitblickende Jude legt freudig und bewusst die Hand an den Pflug, um den Acker der Welt in einen Acker des Judengottes umzupflügen. Dadurch tritt die eschatologische Hoffnung auf die einmalige und plötzliche Offenbarung der Gottesherrschaft in den Hintergrund; der Untergang der bisherigen Welt erscheint unnötig, die passive und negative Jenseitsstimmung wird von einer aktiven Diesseitsfreudigkeit überboten, die Parusie Gottes am jüngsten Tag wird zur allmählichen Parusie Gottes in der Gegenwart. Derartige Stimmungen und Anschauungen mögen im Judentum selten gewesen sein, doch haben sie, zumal in der Diaspora, ihre Wortführer gehabt. — Sodann ist das fromme Individuum in seiner Religion gewiss nicht rein und allein auf die Zukunft angewiesen gewesen, im späteren Judentum so wenig wie in der Periode der Psalmen. Auch ist klar, dass sich das religiöse Leben nicht in dem erschöpft, was die Litteratur davon erzählt. Der Gläubige hat eine gewisse Seligkeit in Gott schon als Diesseitiger, insbesondere in Zeiten ruhigen Besitzes; man hat den Zugang zu Gott im Gebet und das Hereingreifen Gottes in den Lauf des Lebens. Am lässigsten wird die eschatologische Ausschau von den Kreisen betrieben worden sein, in denen ein eigentlicher Mysterienkult zur Vereinigung der Seele mit der Gottheit ausgeübt wurde. Ebenso ist der religiöse Philosoph im stande, die Gottheit in sein diesseitiges Leben herabzuziehen oder die beschwingte Seele in den Himmel zu schicken; ihm ist die tägliche Aufgabe der Tugend und der Frömmigkeit genug und er erlebt im Verkehr mit Gott schon jetzt ein „seliges Leben", ein „ewiges Leben" (Philo monarch. I 3 M II 216 profu. 15 CW III 126). Der Gottesfreund sodann, der in der Verzückung zum Himmel fährt und die Tiefen der Gottheit schaut, ist wohl zuweilen mehr theoretisch als praktisch an der eschatologischen Erwartung beteiligt gewesen. Zudem interessierte man sich in gewissen apokalyptischen Zirkeln mindestens ebenso für die Geheimnisse des Kosmos als für die der Zeit- und der Endgeschichte, und Gottes Schöpfermacht bot eine Fülle gegenwärtiger Erbauung. Aber auch der Gesetzesgelehrte endlich, der in seiner Bibel lebte und durch die Bibel im Volk verehrt war, wird in vielen Zeiten vor der befriedigenden Gegenwart den Blick in die eschatologische Ferne, wenn auch nicht in die Ferne seines eigenen Lebens vergessen haben.

b) Indessen der bedeutendste Streit gegen die Eschatologie wird innerhalb der Eschatologie selbst geführt. Die im bisherigen verfolgte Entwicklung von der nationalen Reichgotteshoffnung zu der Lehre vom individualisierten Weltgericht, Seligkeit und Verdammnis ist gleichbedeutend mit einer Abnahme des eschatologischen Dranges. Die Erlösung des Volkes hat viel mehr Eile als die allgemeine Auferstehung und das allgemeine Weltgericht, wenn auch der Apokalyptiker die Nähe des Endes für selbstverständlich hält und der bedrückte Fromme in trüber Zeit die Welt für den Untergang reif glaubt. Vollends aber muss die spirituelle Anschauung von der leiblosen Seele und vom Himmel als dem Schauplatz der Seligkeit, und die Lehre von der Aufnahme des abscheidenden Frommen in das ewige Leben einen Riss in das eschatologische System gemacht haben. Wenn die Erde nicht mehr der Ort des Heils ist, hat auch das frühere lebendige Verlangen nach der Aufrichtung der Gottes-

herrschaft auf Erden seinen Grund verloren. Weiter, die materielle Denkweise mit der leiblichen Auferstehung und dem Zwischenzustand erfordert unbedingt die Annahme eines Endaktes, an dem die Erde mit dem Heil beglückt und alle Gerechten, die früheren und die jetzigen, zur vollen leiblichen Seligkeit gelangen; das im Zwischenzustand schon Seligkeit geniessende Individuum wird erst im Endakt durch den Wiedergewinn der Leiblichkeit selig. Hingegen, wo der Geist des seligen Individuums mit dem Tod in den Himmel kommt, da kann ein Endakt zu seiner individuellen Seligkeit eigentlich nichts Neues mehr hinzubringen; wonach es das fromme Individuum nun gelüstet, das ist nicht mehr das Weltende, sondern das Lebensende. Das Eschatologische verliert so an Interesse, die eschatologische Erwartung wird durch die individuelle Jenseitsstimmung ersetzt, eine neue Errungenschaft des Glaubens, auf die sich das Judentum etwas zu gut that (Hen 103). Allerdings ist das Weltgericht, der Abschluss der gesamten Menschheitsentwicklung, hiedurch noch nicht gänzlich ausser Kurs gesetzt; das Buch der Weisheit z. B. verbindet beides, individuelle Seligkeit und Endakt der Geschichte; ähnlich vertreten die Bilderreden Henochs die vermittelnde Anschauung, dass die im Himmel als selige Gemeinde weilenden Abgeschiedenen am Ende auf den Schauplatz des Heils kommen, um sich mit den lebenden Seligen zu vereinigen, und dass ein Endgericht gehalten wird, durch das alle Feinde und Dämonen, alle Bösen und alles Böse in den Tod gesprochen werden. Der Glaube an das Weltgericht erhält sich also auch bei dieser individualisierten Jenseitshoffnung, teils als Stück früherer Eschatologie, teils aber auch aus einem wirklichen, fortdauernden religiösen Bedürfnis; denn auch das selige Individuum hat für sich ein bleibendes Interesse daran, dass das Böse endlich vertilgt, die Herrschaft Gottes offenbar, die Seligen alle einmal vereinigt werden; und ausserdem steht neben dem Gedanken an das Individuum häufig der grosszügige Gedanke an die Gesamtheit, an die Gemeinde und die Kirche, an die Welt- und Menschheitsgeschichte, an die Erziehungsarbeit Gottes mit der Menschheit, an den Lauf der göttlichen Offenbarung, und diese Gesamtheit bedarf eines Gesamtabschlusses. Derlei Ideen liegen auch im späteren Judentum verborgener oder aufgedeckter da.

c) Soviel wird indes aus der späteren jüdischen Litteratur klar, dass das Endgericht an Wichtigkeit eingebüsst hat. Es bleibt zuweilen unerwähnt, infolge der individualisierenden Annahme, dass das Individuum mit dem Tod in den Himmel bezw. in die Hölle versetzt wird (IV Mk Philo). Ein weiterer litterarischer Beweis für die Auflösung der Theorie vom Weltgericht ist die Verwandlung des Begriffes „Gericht“ selbst. Das Wort wird von dem einmaligen Gerichtsakt losgelöst und im Sinn von Verdammnis gebraucht; besonders in der rabbinischen Sprache ist דין häufig = Gericht im Gehinnom, die Rabbinen haben den stehenden Ausdruck דִינָה שֶׁלְגֵיהִנֹּם (Gericht des Gehinnom), d. h. an die Stelle des grossen allgemeinen Gerichtsaktes tritt die ewige Gerichtsverdammnis, die der Gottlose nach dem Tod im unterirdischen Strafort für immer empfängt.

Vgl. weiter Hen 91 9: die Heiden werden in das Gericht des Feuers geworfen und kommen im ewigen Gericht um; 104 5 das ewige Gericht ist für alle Geschlechter fern von den Guten; 103 8 sie kommen in die Unterwelt, wo das grosse Gericht stattfindet, ein grosses Gericht wird für alle Geschlechter in Ewigkeit sein. Baruch redet vom tormentum judicii, das die Gottlosen in Empfang nimmt 54 14 (neben perire); ähnlich sl.Hen 48 8; nach Jub 7 29 22 21 f.

steigen die Gottlosen zum Ort des Gerichtes hinab, und nach t.Juda 25 (armen. Text) werden die unreinen Geister in das ewige Gericht (griech. Text: in das Feuer) geworfen. Wenn Juda b. Ilai z. B. in beresch. r. 1 17 Gehinnom und Gerichtstag leugnet und behauptet, (Gericht und Verdammnis bestehen darin, dass) ein Feuer aus dem Leichnam des Gottlosen ausgehe und ihn verzehre, so haben wir damit in der rabbinischen Theologie den Punkt erreicht, wo durch die individuelle Betrachtung der eschatologische Gedanke des allgemeinen Gerichtstages aufgehoben ist. — Die Philosophie setzt für die Zweiäonenlehre die Lehre vom Umschwung der Aeonen ein (Philo Josephus); damit fällt der Eine Endakt des Weltgerichts gleichfalls dahin.

So ist durch die spirituelle Denkweise und durch die individualisierte Jenseitshoffnung thatsächlich der ganze eschatologische Bau erschüttert und ein völliger Umschwung in der Zukunftsanschauung verursacht: an die Stelle des eschatologischen Glaubens tritt die Hoffnung des Individuums; die Lehre von der neuen Zeit wird zur Lehre von der Seligkeit; Jenseits ist ein örtlicher, nicht mehr ein zeitlicher Begriff; der Himmel braucht nicht mehr auf die Erde zu kommen, der Mensch kommt in den Himmel; Ewigkeit ist die Zeit nach dem Tode; erster und zweiter Aeon wird dieses und jenes Leben; was Parusie war, ist nun Todesnähe. Wenn je auch hiebei noch eine Auferstehung des Leibes angenommen wird, da geschieht es aus Inkonsequenz und aus dem häufig wahrzunehmenden Bedürfnis, alles was im Lauf der eschatologischen Wissenschaft auftrat, festzuhalten.

Diese individualisierte und spirituelle Weltanschauung samt ihrer Jenseitsstimmung ist mit dem Judentum in das Christentum übergegangen. Wir heute glauben auch, dass die fromme Seele mit dem Tod in den Himmel kommt; der Gedanke an das Lebensende ist stärker als der an das Weltende. Wo trotzdem unter uns noch das eschatologische System (Auferstehung, Weltgericht, Aufrichtung der Gottes- und Messiasherrschaft auf Erden, ja sogar tausendjähriges Reich) beibehalten wird, da geschieht es meist aus biblischem Realismus. Von religiösem Wert ist nur der Glaube, dass einmal Gott sei alles in allem; hiezu ist aber die Annahme eines Endaktes und Weltgerichtes nicht unbedingt erforderlich.

Dritter Teil.
Die eschatologischen Akte und Zustände.

Zur Anordnung. Ein fortlaufendes, einheitliches eschatologisches Drama lässt sich aus den uns vorliegenden Schriften nicht konstruieren, da die einzelnen eschatologischen Akte, wie wir sahen, aus verschiedenen Anschauungskreisen stammen. Im allgemeinen richtet sich unsere Anordnung, soweit als möglich, nach der logischen Aufeinanderfolge der eschatologischen Ideen. Die Auferstehung wird vor dem Gericht behandelt, obwohl häufig, vor allem beim Erlösungsgericht, keine Auferstehung angenommen ist; aber wo sie erwähnt wird, geht sie der Natur der Sache nach dem Gericht voraus. Der Weltuntergang steht, wo er vorkommt, naturgemäss vor Auferstehung und Gericht; da er aber nur selten angeführt wird, erhält er seinen Platz weiter hinten (im Zusammenhang der Vernichtung des Bösen); stünde er ganz vorne unter den eschatologischen Akten, so würde es den Eindruck machen, als gehörte er zum regelmässigen Bestand der eschatologischen Schilderungen.

§ 30. Wann kommt das Ende?

1. Dass das Ende kommt, weiss man gewiss; aber man möchte gerne wissen, wann es kommt. Namentlich in den stürmisch bewegten Zeiten steht diese Frage vorne dran. „Hüter ist die Nacht schier hin?“ das ist der bange Ruf, der sich von den Lippen der Frommen drängt. Wann wirst du, Gott, deine Geschöpfe besuchen, visitare opera tua Bar 24 4? bis wann verzieht sich das Ende dieser wunderbaren Dinge Dan 12 5 ff.? wie lange bleibt dieses Unglück über Jerusalem Bar 81 3? wie lange dauern diese Greuel in Jerusalem Dan 8 13? wie lange soll das so bleiben, dass das Israel, um dessen willen die Welt geschaffen ist, diese Welt nicht besitzt Esr 6 59? wie lange wird die letzte Notzeit währen Bar 26? bis wie lange bleibt das Vergängliche bestehen und bis zu welcher Zeit werden sich die, die doch vergehen, in der Welt mit vieler Gottlosigkeit beflecken Bar 21 19? wann soll all das Angekündigte geschehen Esr 4 33? wann wird jener (Gerichts) Tag kommen Sib III 55? sind wir näher am Ziel als am Anfang des Weltgeschehens Esr 4 45 5 50? Auch die frommen Seelen in ihren Kammern thun diese Frage: wie lange sollen wir noch auf die Frucht unserer Gerechtigkeit hoffen Esr 4 35? Ebenso werden die Rabbinen vielfach von ihren Schülern gefragt: wann kommt der Sohn Davids? vgl. z. B. Jose ben Kosma in b. sanh. 98 ab. — Die folgende Uebersicht zeigt, dass die Frage nach dem Wann des Endes meist nicht eine Sache der kühlen Reflexion war, sondern ein Ausfluss des dringlichsten Bedürfnisses. Die Antworten, die wir auf diese Frage hören, sind verschiedener Natur; teils ist es die unbestimmte Antwort: das Heil kommt bald; teils wird auf Grund von Berechnungen eine

zahlenmässig bestimmte Auskunft gegeben; teils soll durch Vorzeichen ein ungefährer Anhaltspunkt geschaffen werden.

2. Das Ende kommt bald.

a) Es ist der Herzenswunsch der Gläubigen, dass das Ende bald kommen möge. Je drückender der Kontrast der gegenwärtigen Lage mit dem jüdischen Selbstbewusstsein empfunden wurde, desto mehr suchte das sehnende Verlangen des jüdischen Volkes und der Frommen mit aller Macht den Augenblick herbeizuziehen, wo ihre und ihres Gottes Ehre vor der ganzen Welt gerettet werden und der Tag des Lichtes aufsteigen sollte aus dem Dunkel der Gegenwart. In den ständigen Gebeten schmone-esre, habinenu, kaddisch, musaph dringen immerfort die Bitten der Juden um Erlösung, Gericht an den Widersachern, Wiederherstellung der Stadt, des Tempels und des einheimischen Regiments, Rückkehr der Diaspora u. s. w. zu Gott empor, vermischt mit den Bitten um Regen, Jahressegen, Heilung von Krankheiten u. dgl. Man betet täglich, jahraus jahrein, dass das Heil doch jetzt komme. Schau' unser Elend an, streit' unsern Streit und erlös' uns bald, heisst es in schmone 7; erhör' den Hilferuf Israels und erfülle bald ihr Verlangen b. berach. 29 b; möge uns bald dein Erbarmen zu teil werden und bring' Loblieder in den Mund derer, die betrübten und zerschlagenen Herzens sind III Mk 2 20; gebiete erbarmungsvollen Sinnes und verwirkliche alles, wovon du gesagt hast, dass du es herbeiführen wirst, thu' eilends deine Herrlichkeit kund und zögere nicht mit dem, was von dir verheissen ist Bar 21 20 ff. Esr 4 33. Gott möge sein Mitleid über Israel beschleunigen Ps Sal 17 45 (8 27 9 8) und dem Volk bald gnädig werden II Mk 7 37 akr.Bar 4 20 ff. 3 1 ff. Esr 8 45. Die Gebete erflehen, dass die Heilsgüter erscheinen „in unsern Tagen". Mit ihrem Geschrei ziehen die von einheimischen Feinden bedrückten Dulder das Gericht herbei Hen 104 3; ihre Gebete steigen zu Gott empor Hen 47 1 97 3 5, ihr Blut schreit um Rache zu ihm 47 1 vgl. 22 7; ihre Gebete erwähnen die Sünden ihrer Feinde und diese „Gedenkgebete" dienen den Engeln als Zeugnis, damit sie die Missethaten der Sünder dem Höchsten zur Erinnerung vorlegen Hen 99 3 16. Auch die heiligen Engel und die Seligen, die schon im Himmel droben sind, interessieren sich dafür, dass der Verzug für die unterdrückten Gerechten nicht ewig daure Hen 47 2 vgl. 39 5 104 7; die Seligen beten und flehen für die Menschenkinder 89 76 90 17 vgl. 40 6.

b) Man wünscht es aber nicht bloss, man weiss es, dass das Ende da ist. Es ist ein Beweis für die Sicherheit der Heilshoffnung, dass man das Heil vor der Thüre stehen glaubt, und je tiefer die äussere Not einschneidet, desto gewisser ist der Glaube. Gleich der erste Apokalyptiker ist überzeugt, dass er das Ende erlebt; und das geht so fort durch die Zeiten. Zahlreich sind insbesondere in den späten Apokalypsen des Esra und des Baruch die Aussprüche über die Nähe des Endes. Es gehört gewissermassen zum Charakter des Apokalyptikers, dass er in der Endzeit drin steht. Die Schriften sind der Fiktion gemäss von alters her geschrieben, von einem Daniel, Henoch, Esra u. s. w.; bis jetzt waren sie geheim gehalten, versiegelt Dan 12 4 9 vgl. Esr 12 37 f. 14 7 f., aber nun werden sie veröffentlicht, jetzt ist die Endzeit da Hen 105 1. Josua soll nach ass.Mos 10 11 f. die Offenbarung des Mose verwahren, denn es müssen zuvor 250 Zeiten vom Tod des Mose an vergehen, bis die Offenbarung erscheinen kann; jetzt tritt sie

in die Oeffentlichkeit: also sind die 250 Zeiten vergangen und — das ist zwischen den Zeilen zu lesen — jetzt ist der Weltlauf geschlossen. — Man weiss, dass die Erlösungsstunde naht; aber auch in den Stücken der allgemeinen Eschatologie, wo es sich mehr um das Weltende als um die Erlösung der Gemeinde handelt, ist es ein Dogma, dass das Ende bevorsteht. Das gehört zur Natur der Eschatologie. *Nahe ist das Heil*: die Zeiten kommen jetzt und verziehen nicht länger Bar 20 6; das im Gesicht Geschaute tritt ein, schon eilt der Adler heran, wie Esra im Gesicht gesehen Esr 14 17; in Wahrheit nahe ist die Erlösung Gottes, dass sie kommt, und ist nicht ferne wie ehedem Bar 23 7, das Verheissene kommt herbei 83 4. Jerusalem wird das Heil Gottes in Bälde schauen akr.Bar 4 22 25; der Sohn Davids wird binnen kurzem kommen b. sukka 52 a; Akiba, der ganz im Zukunftstraum lebte und hin und her dem Volk vom Trost Israels erzählte, hält sich an Hagg 2 6: noch eine kleine Weile und ich erschüttere Himmel und Erde b. sanh. 97 b; vgl. den Ausspruch des Jochanan b. S. in b. ber. 28 b, den er bei seinem Tod that: bereitet einen Stuhl (כִּסֵּא) für Hiskia, König von Juda, der kommt; das ist der Messias. Auch die vielen Messiasse, die im Volk auftraten und vom Volk geglaubt wurden vgl. § 34, 8, beweisen dafür, dass man, besonders in der Masse, das Heil greifen zu können meinte. — *Nahe ist das Weltende*: sehr nahe ist die Vollendung (consummatio), die der Höchste machen wird und nicht fern die Vollendung seines Gerichtes Bar 82 2; das Gericht Gottes nähert sich eben Esr 8 61; die gegenwärtige Generation ist es, die betroffen wird, für die es sich darum handelt, ob sie „leben“ wird in den letzten Zeiten (temporibus novissimis) oder nicht Bar 76 5. Der Seher fragt, ob noch längere Zeit, als vergangen ist, kommen müsse oder ob die grössere Hälfte über die Welt hingegangen sei, und bekommt die Antwort: die Welt ist alt geworden, ihre Jugendkraft ist vorüber Esr 5 51 ff. (vgl. Hen 65 3: die Welt vor der Sintflut war müde geworden); ähnlich Esr 14 10: die Welt hat ihre Jugend verloren, die Zeiten nähern sich dem Alter = dem Ende. Auf die gleiche Frage bekommt der Seher durch ein visionäres Gleichnis die Antwort: so wie des Regens mehr ist als der Tropfen, und das Feuer mehr ist denn der Rauch, so ist das Mass der Vergangenheit bei weitem grösser gewesen, es sind nur noch zurückgeblieben: Tropfen und Rauch Esr 4 44 ff. Die Jugendzeit der Welt ist vergangen, sagt auch Bar 85 10, und die Lebenskraft der Schöpfung ist schon aufgebraucht, und die Zeiten sind fast alle vorüber; nah' ist der Krug dem Brunnen, das Schiff dem Hafen, der Zug der Reise ist nahe der Stadt, das Leben der Vollendung.

c) Die Hoffnung, dass das Ende bald erscheinen werde, drückt sich auch in der Vorstellung aus, Gott werde seine Zeiten vollends schnell zum Abschluss bringen. Es wird für die letzte Zeit eine *Beschleunigung*, ja eine *Verkürzung der Zeiten* angenommen. Esra und Baruch sagen, dass Gott jetzt am Ende seine Zeiten beschleunigt (accelerare) Bar 54 1 83 1 vgl. Sir 33 10, saeculum festinant festinat praeterire Esr 4 26. Das Weltrad kommt gleichsam in einen immer rascheren Lauf und eilt schliesslich vollends dem Ziele zu: dies venient, et festinabunt tempora magis quam priora, et current horae magis quam illae quae praeterierunt, et praeteribunt anni celerius quam praesentes Bar 20 1. Man hofft, dass die Frommen mit ihrem Gebetsgeschrei das Gericht herbeizwingen Hen 104 3 vgl. 97 3 47 1; ja die drängende Sehnsucht glaubt, dass

Gott die Stunden verkürzen werde: Gott verkürzt den Aeon der Gottlosigkeit Abr 29. Zwar der Plan Gottes muss zur Ausführung kommen, aber jetzt, nachdem die Hauptsache geschehen ist, kann's vollends schnell zum Ende gehen; vgl. Bar 20 2, wo der Seher Gott sagen lässt: deswegen habe ich Zion jetzt weggenommen, damit ich um so schneller die Welt heimsuchen kann zu ihrer Zeit (ut magis festinarem et visitarem mundum in tempore suo). Ebenso müssen die alten Weissagungen erfüllt werden, ehe die Zeit kommen darf; aber sie können auf eine kürzere Zeit zusammengezogen, in abgekürzter Form abgemacht werden.

Der Ausspruch, der dies besagt, ist im Namen des Elieser b. Jakob in schir r. 2 8 vgl. pesikta V mitgeteilt, also wohl etwas später: wenn der Messias den Israeliten verkündet, in diesem Monat werdet ihr erlöst, so entgegnen sie ihm: wie können wir erlöst werden, hat Gott nicht gesagt, dass er uns siebzig Völkern unterwerfen will? Er giebt ihnen darauf eine zweifache Antwort: wenn einer von euch nach der Barbarei, ein anderer nach Samothracien wandert, so gilt das soviel, als wäret ihr alle dorthin versetzt worden; und wenn ein Kuthäer, ein Barbar euch unterjocht, so gilt das soviel, als wenn eure ganze Nation von siebzig Völkern unterjocht wäre. Aehnlich in schir r. 2 8 von Juda: Mose sagt zum Volk: wenn der Allerhöchste eure Erlösung für gut findet, so sieht er nicht auf eure Berechnungen, sondern hüpft über die Berge, über die Hügel, d. h. er überspringt abgegrenzte Zeiten und Schaltjahre. Akiba deutet Lev 26 38 (Israel wird unter den Völkern untergehen) auf die zehn exilierten Stämme und zeigt also, dass man sich auch durch solche Weissagungen nicht den Mut soll nehmen lassen sifra 112b zu Lev 26 38 vgl. echa r. 1 1. — Nicht hieher gehört die Verkürzung der Jahre in Hen 80 2, sie ist dort ein Zeichen der letzten Dinge, eine Folge der Unordnung unter den Sternen.

3. Allgemeine Angaben (Fülle der Zeit u. dgl.).

a) Es gilt im göttlichen Haushalt der grosse Grundsatz: alles hat seine Zeit und alles hat sein Mass, das Grosse und das Kleine, das Weltganze und seine Teile, räumlich betrachtet und zeitlich betrachtet; alles hat seinen Tag, seine bestimmte Stunde, seine Zeitdauer; so auch die eschatologischen Akte und das Ende. Dies gehört insbesondere zum Inventar der Apokalyptik. Die selbstverständliche Voraussetzung ist hiebei, dass Gott die Zeit regiert und in der Hand hat Bar 48 2; schon am Anfang der Schöpfung wurden die gegenwärtigen Jahre untersucht Esr 6 5; Gott hat auf der Wage das Säkulum gewogen, hat mit dem Mass die Stunden gemessen und nach der Zahl gezählt die Zeiten Esr 4 36 f. Alles hat seinen Tag: der Heilige hat für alle Dinge Tage bestimmt Hen 92 2; so giebt es einen Tag des Verderbens, einen Tag der Barmherzigkeit Gottes, der bis zum Gericht dauert Hen 60 5, einen Tag des Messias (Ps Sal 17 21: Gott hat für den Messias eine Zeit erkoren), eine Zeit des Endes, ebenso wie der einzelne Mensch seinen Tag d. h. sein Ende hat sl.Hen 55 1. Für jedes einzelne Ereignis ist eine bestimmte Stunde gewählt: der Höchste regiert die Zeiten und was in den Zeiten geschieht, und wirkt das Wunder zu seiner Zeit (per tempus) Esr 13 57 f. Zu seiner Zeit (in tempore) kam die Flut Esr 3 9, wurde Jerusalem gebaut 3 23 f., zur bestimmten Stunde ist Jerusalem preisgegeben worden Bar 6 9, zur festgesetzten Stunde fällt Antiochus im Süden ein Dan 11 29, in tempore suo kommt das Gericht über Babel Bar 11 4, in tempore suo die Heimsuchung der Welt 20 2 vgl. 65 1 51 7. Für alles auch ist eine gewisse Zeitdauer verordnet: Antiochus hat Glück so lange, bis der Zorn Gottes über Israel zu Ende ist, weil Festbeschlossenes verwirklicht wird Dan 11 36; den Tieren wird auf Zeit und Stunde bestimmt, wie lange sie am Leben bleiben sollen Dan 7 12 (ebenso 4 13: sieben Zeiten sollen über den gestürzten Nebukadnezar hingehen, und 5 26: Gott hat die Herrschaft Belsazars gezählt, darum

geht sie unter, und vgl. die Aeonstunde der Leidenszeit Israels unter den Heiden Abr 28 32). Jeder der siebzig Hirten in Hen 89 hat seine Stunde und Zeit zum Regieren, z. B. 90 1 und vgl. Esr 11 8ff. ass.Mos 10 8. Jerusalem muss wüste liegen μέχρι χρόνου Tobit 14 4 vgl. b. sanh. 102 a, die Preisgabe Jerusalems dauert ad tempus Bar 4 1. — So hofft nun der Fromme: du wirst uns aufrichten zur Zeit deiner Wiederannahme, dich zu erbarmen über das Haus Israel auf den Tag, für den du es ihnen verheissen hast Ps Sal 7 10. Der Messias kommt zu der Zeit, die Gott erwählt hat Ps Sal 17 21. Das Ende kommt zur festgesetzten Zeit Dan 11 35, wenn das Säkulum, das dahin geht, versiegelt wird Esr 6 20, wenn die Zeit des Säkulums reif geworden sein wird (maturuerit) Bar 70 2. Das Ende kommt, wenn die Zeiten voll sind: οὗ ἂν πληρωθῇ ὁ χρόνος τῶν καιρῶν Tob 14 5 (codex ℵ; andere Lesart: καιροὶ τοῦ αἰῶνος), oder nach Bar 40 3: wenn die vorausgesagten Zeiten erfüllt sind (tempora praedicta implentur, parallel mundus corruptionis finitur). Häufig sind Formeln mit τελείωσις consummatio u. dgl. In consummatione exitus dierum, sagt ass.Mos 1 18 für das Ende; αἰὼν τελεσθήσεται Hen 16 1 (am Tag der τελείωσις des grossen Gerichts) vgl. Sir 23 20; τελείωσις χρόνων t.Ruben 6, καιρὸς συντελείας Dan 12 4 LXX, συντέλεια ἡμερῶν Dan 12 13 LXX, συντέλεια τῶν αἰώνων t.Levi 10; horae consummantur, schreibt ass.Mos 10 13; consummatio ist terminus technicus in der Baruchapokalypse: consummatio 82 2, consummatio saeculi 83 7, consummatio mundi 56 2 vgl. cons. judicii 82 2, cons. vitae 85 10 (= das ewige Leben tritt in die vollendete Erscheinung). Auch in Esra kommt der Ausdruck vor: 7 33 Syr(= Gericht); ausführlich heisst es in 9 5 f.: alles in der Welt hat seinen Anfang und seine Vollendung (consummatio), so ist's auch bei den Zeiten des Höchsten: ihre Anfänge sind in Weissagung (?), und die Vollendung in Thaten und Wundern (? der Text ist zweifelhaft). — Schliesslich dann, wenn die Stundenzahl voll ist, wenn die bestimmte Zeit kommt, dann schlägt die Stunde des Heils: die Zeit bricht an, da die Heiligen die Herrschaft in Besitz nehmen Dan 7 22; die Zeit des Weltreichs ist herbeigeeilt und seine Stunde ist gekommen Bar 36 9; der Höchste sieht seine Zeiten an, und siehe, sie waren zu Ende und seine Aeonen waren voll Esr 11 44.

b) Wie die Zeiten und Stunden Zahl und Mass haben, so treffen wir auch die allgemeine Anschauung, dass für alles in der Menschenwelt und in der Natur ein genaues Mass festgesetzt sei. Für alle Kräfte der Natur, die Winde, die Wasser u. s. w. ist ein Mass bestimmt sl.Hen 19 3, ein numerus rerum, den niemand kennt ausser Gott Bar 24 3. So redet die eschatologische Betrachtung von einzelnen Dingen, deren Mass voll werden muss, bis das Heil kommen kann. Es giebt ein bestimmtes Gewicht des Säkulum, ein Mass der Zeiten, dieses Mass muss erfüllt werden (mensura impleatur) Esr 4 36 f., es giebt ein bestimmtes Mass für die Sünde, das voll gemacht werden muss, ehe der Umschwung eintritt, vgl. Jub 29 11 14 16. (Ebenso hat nach mechilta 39 a b zu Ex 15 6 Gott beim Geschlecht der Sintflut, des Turmbaus, Sodoms u. s. w. gewartet, bis das Mass ihrer Sünde voll war.) Die siebzig Wochen in Dan 9 24 dienen dazu, den Frevel zu Ende zu führen und das Mass der Sünde voll zu machen. Die drei Häupter (κεφαλαί) des Weltreichs müssen nach Esr 12 25 die Frevel des Weltreichs zur Fülle bringen (recapitulare = ἀνακεφαλαιοῦν) und sein Aeusserstes vollführen. Etwas schwerer verständlich ist der Ausdruck „Zahl der Gerechtigkeit“ in

Hen 47 4 („die Heiligen freuen sich, dass die Zahl der Gerechtigkeit nahe ist, dass das Gebet der Gerechten erhört ist“, d. h. dass das Ende kommt); entweder nimmt die Apokalyptik für die Gerechtigkeit in der Welt wie für die Sünde ein bestimmtes Maximalmass an oder ist „Zahl der Gerechtigkeit“ = Datum des Gerichtstages oder = Datum des Beginns der gerechten Zeit. Es giebt ferner ein bestimmtes Mass des Elends: die Erniedrigung Zions muss erfüllt sein (suppleta) Esr 6 19. Es giebt endlich besonders auch eine bestimmte Zahl von Menschenseelen, die voll sein muss, ehe das Ende kommen kann: die grosse Zahl derer, die nach Adam geboren werden sollten, ist gezählt Bar 23 4 21 10; so ist wohl auch sl.Hen 58 5 zu verstehen. Teilweise nun begegnen wir der weiteren Vorstellung, dass die Seelen schon vorher irgendwo vorhanden sind, und wenn sie alle inkorporiert sind, kommt das Ende. Allgemein sagt sl.Hen 23 5, alle Seelen seien vor der Welt bereitet; nach rabbinischer und sonstiger Anschauung hausen sie zusammen in Vorratskammern (im rabbinischen Sprachgebrauch גוף genannt) und gehen allmählich in die Körper. Wenn nun die bestimmte Zahl der Menschen voll ist, wenn die Kammern leer sind, kommt das Ende Bar 23 5; vgl. die rabbinischen Aussprüche über das Kommen des Messias: der Sohn Davids kommt nicht eher, als bis alle Seelen, die im Guf sind, ihr Dasein erhalten haben (nach Jes 57 16) b. aboda s. 5 a beresch. r. 51 vajj. r. 13 2. Auch die Zahl der gerechten Seelen ist von Anfang an besonders bestimmt Bar 30 2 (75 6) vgl. Esr 6 5; wie gross diese Zahl ist, wird in der jüdischen Litteratur nirgends angegeben. Wenn nun die Zahl der Gerechten voll ist, dann kommt das Ende. So lautet in Esr 4 35 f. auf die Frage der gerechten Seelen: wann endlich erscheint die Frucht auf der Tenne unseres Lohns? die Antwort des Erzengels: wann die Zahl von Euresgleichen voll ist.

c) An diesen Zeit- und Massbestimmungen kann niemand etwas ändern und niemand kann gegen sie etwas machen. Sie stehen zwar nicht über Gott als höhere Notwendigkeit, denn sie stammen von Gott; aber Gott ändert nichts an seinen Festsetzungen: non commovit nec excitavit tempora, bis das vorausbestimmte Mass der Zeiten voll ist Esr 4 37 (daneben steht allerdings die in No. 2 c berührte Ansicht, dass Gott den Weltlauf beschleunigen und kürzen möge). Noch viel weniger können Menschen etwas gegen diese göttliche Ordnung machen: die Absicht der Könige, sagt Dan 11 27, geht auf Arglist, aber es gelingt ihnen nicht, denn erst zur festgesetzten Zeit wird das Ende erfolgen. Nicht einmal die menschliche Sünde ist für Gott ein Grund, von der einmal gemachten Bestimmung abzugehen Esr 4 38 ff., vgl. § 25, 5 b.

4. Die zahlenmässige Ausrechnung des Weltendes.

a) Die Kunst, das Ende zahlenmässig auszurechnen, ruht auf dem Glauben, dass alles Zeit und Stunde hat. Der Weltplan Gottes ist von Anfang an genau und bis ins einzelne geregelt und es verläuft alles mit der Notwendigkeit einer Maschine, wie es in Sib III 571 f. z. B. heisst: eine mächtige Notwendigkeit wird sein, dass alles erfüllt werde. Eigentlich weiss nur Gott Tag und Stunde seiner Pläne, die Weisheit kennt den Fortschritt der Perioden und Zeiten (ἐκβάσεις καιρῶν καὶ χρόνων) Weish 8 8; aber Gott hat besondere Lieblinge, denen er die Dinge, insbesondere die letzten Dinge kundthat (Henoch, Mose nach Bar 59 8 und andere Männer), und durch sie ist's überliefert. Die zahlenmässige Berechnung des Weltendes ist vor allem das charakteristische Geschäft

des Apokalyptikers (Abr 29 Dan 12 7), wie der Apokalyptiker auch sonst die Zahlen liebt, teils Geheimzahlen, teils nüchterne Berechnungen, vgl. in Esr 14 48 10 45 ass.Mos 1 1—8. Um nun das Ende des Weltlaufs zu berechnen, entwirft der geistvolle Seher vielfach einen Abriss der ganzen Weltgeschichte; er kann es, denn der Allmächtige hat ihm kundgethan die vergangenen und die zukünftigen Zeitläufte (rationes temporum) vom Anfang seiner Schöpfungen bis zur Vollendung der Welt Bar 56 2 14 1 20 6. Auf dem Zifferblatt der göttlichen Uhr stehen die Ereignisse im voraus angeschrieben; das hellsehende Auge kann darauf den Gang des Weltgeschehens verfolgen und die Stunde der zukünftigen Dinge voraussagen. So wird die Apokalyptik die Urheberin der Universalgeschichte.

b) Es dient diesem Geschäft der Berechnung, dass die Weltgeschichte in Perioden eingeteilt wird, wie dies das Buch der Jubiläen am eigenartigsten und konsequentesten durchführt. Diese Einteilung ist zwar nicht etwas rein Eschatologisches, sie ist aber immer aufs Eschatologische abgezweckt. Die beliebteste Einteilung ist die nach den vier Weltreichen (in Daniel, Bar 36—40 Esr 11 f.); auch in der rabbinischen Theologie sind die vier Weltreiche stereotyp, z. B. mechilta 71 b zu Ex 20 18 sifre 135 a zu Dt 32 11. Diese vier Weltreiche umfassen zwar von Haus aus nur den Zeitraum vom Exil bis zum Ende, aber sie bilden trotzdem zunächst „die Geschichte"; es ist die Zeit, in der Israel aus der eigenen nationalen Schranke herausgehoben, in die Welt eingegliedert war. Einen ähnlichen Zeitraum, vom Untergang des Staates bis zum Ende, verteilt Hen 89 59 ff. auf die siebzig Hirten, d. h. die dämonischen Repräsentanten der siebzig Völker, denen nach allgemeiner Ansicht Israel der Reihe nach unterworfen sein soll vgl. schir. r. 2 8, im Schema der siebzig sind dann wieder Unterabteilungen gemacht, je nach den geschichtlichen Perioden. Die Zahl siebzig entspricht den siebzig Wochen in Dan 9 24. — Anderwärts ist die ganze Weltzeit in zehn Teile abgeteilt. So in Sib IV 47 ff.; dort sind es zehn Geschlechter, im zehnten kommt das Heil. Die Zehnwochenapokalypse Hen 93 91 rechnet gleichfalls zehn Wochen; dieses apokalyptische Stück leidet aber an Unklarheit und Schwulstigkeit, und wir vermuteten § 3, 5 b, dass die Zehnzahl der Wochen erst allmählich entstanden sei. Auch im äthiopischen Text von Esr 14 11 ist die Zehnteilung vertreten. — Im lateinischen Text von Esr 14 11 dagegen sind es zwölf Teile, in die das Säkulum eingeteilt wird. Zur Zwölfzahl ist zu vergleichen, dass in der Abrahamapokalypse c. 29 der jetzige Aeon auf „zwölf Jahre" berechnet wird. Auch die Wolken- und Wasservision Bar 53 ff. zählt zwölf Perioden, in die die eigentliche Weltgeschichte geteilt ist, und zwar sechs dunkle und sechs helle Perioden, am Ende kommt noch eine besonders dunkle und endlich der Blitz am Rand der Wolke, d. h. die Zeit des Messias. Die hauptsächlichen Zahlen, die bei der Geschichtseinteilung vorkommen, sind also vier, zehn und zwölf. — Von dieser Einteilung aus wird manchmal ausgerechnet, in welchem Zeitmoment man im Augenblick steht und wie lange es noch bis zum Ende dauert. In der Vision Bar 53 ff. ist wohl vorausgesetzt, dass der Schreiber in der zwölften Periode steht (c. 68), unmittelbar vor der letzten bösen Zeit und der Messiaszeit; in der Zehnwochenapokalypse nimmt vermutlich der Verfasser (wenigstens nach dem jetzigen Text) an, man befinde sich im Augenblick seines Schreibens in der siebten Woche. Dies sind indes nur all-

gemeine Angaben, die noch nicht viel über den Zeitpunkt des Endes besagen. Bestimmter behauptet Esra in 14 11 f., von den zwölf Weltzeiten seien neun und eine halbe vorbei, also bleiben noch zwei und eine halbe. Wüsste man nun die Dauer Einer Weltzeit, so wäre es möglich auszurechnen, auf welches Jahr der Apokalyptiker das Weltende bestimmte. Es ist übrigens ausserdem fraglich, ob mit dieser Zeitangabe die Zeit des biblischen Esra oder die des apokalyptischen Schriftstellers gemeint ist; mir ist das erstere wahrscheinlich. Wir haben anzunehmen, dass die Apokalyptiker wussten, was ihre Zahlen besagten.

Der Text in Esr 14 11 f. ist nicht ganz klar. Im lateinischen heisst es: duodecim partibus divisum est saeculum, et transierunt eius decimam et dimidium decimae partis, superant autem eius duae post medium decimae partis; der äthiopische Text hat: die Welt ist in zehn Teile geteilt und sie ist an den zehnten gekommen und übrig bleibt noch eine Hälfte. Das erinnert an die letzte halbe Woche in Daniel. Im syrischen und armenischen Text fehlen die Verse 11 f. Solche Stellen mit apokalyptischen Berechnungen fielen leicht der Ueberarbeitung anheim, da sie unrichtig wurden; daher erklärt sich der unsichere Text.

c) Hie und da wird nun ein bestimmtes Datum des Weltendes genannt, freilich ohne dass uns der Wortlaut immer verständlich wäre. In ass.Mos 7 1 heisst es allgemein und unauslegbar: momento [fini]etur cursus [quando] horae IIII venerint (der Text ist verstümmelt; v. 2 enthält den Rest einer Zahlenapokalypse). Im übrigen ist der Ausgangspunkt, von dem aus der Termin des Endtages bezw. Endjahres angegeben wird, in der Hauptsache ein doppelter: entweder ist es die Gegenwart des Verfassers oder ist es die Schöpfung der Welt, d. h. es wird angegeben, wie lange die Welt dauert. Für das erstere liefert die Danielapokalypse die besten Beispiele. Diese früheste Apokalypse hat, soviel wir sehen, zum erstenmal das Jahr des Weltendes ausgerechnet und in wunderbarer Glaubenskraft den Leidensgenossen kundgethan. Zuerst die Berechnung in 9 24 ff.: es sind von der Zerstörung Jerusalems (?) ab siebzig Wochen (nach Jer 29) über Volk und Stadt verhängt, bis das Mass der Sünde voll ist, die Missethat gesühnt und ewige Gerechtigkeit herbeigebracht ist, bis Gesicht und Prophetie besiegelt und ein Hochheiliges geweiht wird; zunächst vergehen sieben Wochen bis zu einem gesalbten Fürsten, dann zweiundsechzig Wochen bis zur Ermordung eines maschi(a)ch; nun bleibt noch Eine Jahrwoche übrig, angefüllt mit schwerer Bedrängnis durch einen Fürsten, während der Hälfte der Woche wird er die Opfer abschaffen. Von hier ab ist der Text vollends unverständlich; allemnach ist die Meinung, dass jetzt, in dem Augenblick da Daniel schreibt, noch eine halbe Jahrwoche = $3^1/_2$ Jahre bis zum Ende ausstehe. Daniel wusste also das Jahr des Endes. Ebenso heisst es in 12 11: von der Zeit, da das regelmässige Opfer aufgehoben wird, um das verwüstende Scheusal aufzustellen, sind es 1290 Tage (= $3^1/_2$ Jahre); 12 12 fährt fort: wohl dem, der ausharrt und 1335 Tage (= 1290 + 45) erreicht. Da der Zeitpunkt, von dem aus gerechnet werden soll, dem Zeitgenossen bekannt war, so konnte er auch den Tag des Endes, den jüngsten Tag, herausbringen. Von diesen genauen Zahlenangaben aus ist wohl der geheimnisvollere Ausdruck in 12 7 zu verstehen: der Seher will wissen (12 5), bis wann sich das Ende dieser wunderbaren Dinge verziehe. Der Offenbarungsengel erhebt seine rechte und seine linke Hand gen Himmel und schwört bei dem, der ewig lebt: כִּי לְמוֹעֵד מוֹעֲדִים וָחֵצִי (= es dauert noch Zeit, Zeiten und Zeithälfte, ähnlich wie in 7 25 die Dauer der letzten bösen Zeit bestimmt wird). Man sieht am Schwur, wie wichtig dem Apokalyptiker die Zahl ist.

Der Sinn der Formel ist an sich nicht recht klar; $1 + 2 + \frac{1}{2}$ wäre $3\frac{1}{2}$, wenn מוֹעֲדִים = 2 genommen werden dürfte, $3\frac{1}{2}$ aber würde der halben Jahrwoche in 9 27 und den 1290 Tagen in 12 11 entsprechen. Wahrscheinlich sind die nackten Zahlen in 12 11 und 12 12 nur eine spätere nüchterne Zuthat zu den geheimnisvollen Angaben in 9 27 und 12 7. Die Formel „Zeit, Zeiten und Zeithälfte“ zur Berechnung des Endes ist aus Daniel auch in den Talmud übergegangen, vgl. b. sanh. 98 a. Nach Dan 8 14 dauern die Greuel am Heiligtum 2300 Abende und Morgen, dann kommt das Heiligtum zu seinem Recht, d. h. dann tritt das Ende ein. Diese Berechnung ist entweder von Daniel etwas später angestellt als die in 12 11 oder beruht sie auf einer andern Tradition (über das post tertiam in Esr 5 4 s. § 10, 5 a). Spätere Apokalyptiker wagen nicht mehr, den Termin so genau zu sagen wie Daniel. — Die andere Art, den jüngsten Tag zu bestimmen, ist die Reflexion über die Weltdauer, von der Schöpfung aus gerechnet. Die klarsten Angaben finden sich im Talmud und im Leben Adams. Nach vita Ad 42 dauert die Welt von Adams Tod bis zu den letzten Tagen 5500 Jahre (also Weltdauer: ungefähr 6000 Jahre); die talmudischen Berechnungen der Weltdauer auf 6000 Jahre, bezw. mit Einschluss des Jahrtausends, in dem die Welt ruht, auf 7000 Jahre (in b. sanh. 97 a) sind uns aus späterer Zeit übermittelt. Auch sl.Hen 33 1 scheint die Weltdauer auf 6000 Jahre zu schätzen. Eine erheblich niederere Dauer der Welt nimmt die Baraita in aboda s. 9 b an, wo es heisst: wenn einer 4231 Jahre nach der Weltschöpfung zu dir sagen sollte, kauf' dir dieses Feld (wenn es auch tausend Denare wert ist) für Einen Denar, so kauf' es nicht. Diese eigentümliche Zahl 4231 ist zu verstehen als zusammengesetzt aus 400 + 3831, dem Jahr der Zerstörung des zweiten Tempels nach dem israelitischen Kalender. Ebenso behauptet in aboda 9 b ein R. Chanina, das Ende komme 400 Jahre nach der Zerstörung des Tempels. 5000 Jahre sind vielleicht aus ass.Mos 10 12 zusammenzurechnen: von der Weltschöpfung bis zum Hingang Moses sind 2500 Jahre verstrichen (1 2), vom Hingang Moses bis zur Erscheinung des Endes haben 250 Zeiten zu vergehen. Nicht von der Weltschöpfung, aber von dem ähnlichen Termin des Gerichts über die gefallenen Engel geht die Angabe in Hen 10 12 aus; darnach werden zwischen dem ersten Gericht über sie bis zum Endgericht siebzig Geschlechter verstreichen (vielleicht = 70 mal 70 Jahre nach Ps 90 10?). Für uns undurchsichtig ist in der Abrahamapokalypse die Dauer des ersten Aeons auf zwölf Jahre bestimmt („zwölf Jahre habe ich gesetzt dieses gottlosen Aeons, zu herrschen unter den Heiden und in deinem (Abrahams) Samen“ c. 29). Allgemein ist endlich der Ausspruch des Jose b. Chalafta in der Einleitung zu echa r.: wer die Jahre zu berechnen versteht, die die Israeliten dem Götzendienst ergeben waren, der weiss auch, wann der Sohn Davids kommt. — Wo der jüngste Tag auf die nächsten paar Jahre ausgerechnet wird, da hören wir die Stimme der Sehnsucht nach der nationalen Erlösung; wo er dagegen auf mehrere hundert Jahre hinaus datiert ist, da haben wir es mit der Reflexion der erweiterten Eschatologie zu thun. Das Prius ist im letzteren Fall vielfach das Dogma der Weltdauer, von der aus jeweilig der jüngste Tag berechnet wird.

Bousset S. 231 schliesst aus Hen 18 16 21 6, Henoch habe die Weltdauer auf 10 000 Jahre bestimmt. Aber an diesen beiden Stellen ist nicht von der vorläufigen Verdammnis der gefallenen Sterne (also von der Zeit zwischen erstem Gericht und Weltgericht = von der Weltdauer) geredet, sondern es ist die Gesamtzeit ihrer Verdammnis angegeben; diese dauert bis

zu der Zeit, da die Sünde der Sterne vollendet, abgebüsst ist (10000 Jahre), dann werden wohl die gefallenen Sterne wieder in Gottes Dienst erhoben. An beiden Stellen ist übrigens der Text nicht ganz sicher. — Zu der Vorstellung vom siebten Jahrtausend in sl.Hen 33 s. § 9. Schwerlich sind die sieben Tage in Esr 7 31 = 7000 Jahre, die die Dauer der Welt darstellen würden. — Auch die Dauer der messianischen Periode wurde berechnet vgl. § 35, 11 b.

d) Wenn nun eine Berechnung sich als falsch herausstellte, so wurde man dadurch nicht irre; man wusste sich durch Umdeutung auf andere Personen und Zeiten oder durch Zusätze zu helfen. Schon Daniel ist hierin Meister. Was die Sage von Nebukadnezar erzählte, wird auf Antiochus übertragen; aus den siebzig Wochen des Jeremia werden siebzig Jahrwochen. Esra sagt geradezu, wie man es macht; c. 11 f. ist nach Dan 7 gebildet und in 12 11 f. heisst es: „der Adler, das ist das vierte Weltreich, das deinem Bruder Daniel im Gesicht erschienen ist; ihm freilich ist es nicht so gedeutet, wie ich dir jetzt deuten will oder schon gedeutet habe." Leicht liessen sich an die Tierbilder weitere Hörner, Flügel oder dergleichen einfügen, wenn die bisherigen durch den Lauf der Geschichte „erfüllt" waren. Aus 1250 Tagen werden in Dan 12 11 f. ziemlich plump 1335 Tage gemacht; aus den ursprünglich sieben Wochen in Hen 93 wurden wie wir vermuteten zehn; und ähnlich ist wohl der Abschnitt in der vierten Sibylle (v. 47 ff.) die Erweiterung einer älteren Anlage, denn das zehnte Geschlecht enthält im jetzigen Text die ganze Geschichte von Alexander bis 79 n. Chr.

e) Aber die Enttäuschungen häuften sich und sie hatten wohl auch manchen Abfall zur Folge. Die rabbinischen Theologen wenden sich daher zuweilen gegen diese Berechnungen, wie gegen die ganze Apokalyptik überhaupt. Besonders scharf heisst es in chagiga II 1: wer über vier Dinge Betrachtungen anstellt, über das, was droben, drunten, vorne, hinten ist (מה למעלה למטה לפנים לאחור), iür den wäre es besser, er wäre nicht in die Welt gekommen. Damit sind alle die kosmologischen und eschatologischen Spekulationen der damaligen Apokalyptiker und Gnostiker verworfen. Namentlich in späterer Zeit werden derartige Berechnungen des Beginns der Messiaszeit mit dem Fluch belegt, siehe Hamburger I, 331. Selbstverständlich erstirbt dieser Trieb, das Weltende auszurechnen, sobald die Eschatologie überhaupt ihre Macht verliert. — Die zahlenmässige Fixierung des jüngsten Tages ist ein charakteristisches Beispiel für den passiven Gehorsam des Juden: Gott bestimmt den Tag, der Fromme erwartet ihn gewiss, aber er wartet. Doch hörten wir schon, dass daneben die lebendigen Anforderungen an den Menschen (Busse § 25, 4 a) auch nicht ganz vergessen wurden.

5. Unkenntnis des Zeitpunktes.

a) Neben diesen genauen Ausrechnungen und dem sicheren Hoffen findet sich immerhin auch das Gefühl, dass man die Stunde des Endes nicht wisse. Gott allein kennt das Ende der Zeiten Bar 21 8 vgl. 69 2. In der Apokalyptik überwiegt freilich die andere Anschauung, dass Gott das Geheimnis dem Seher mitteilt und einer Kette von Lieblingen die Tradition des Geheimnisses anvertraut hat. Häufiger sind die zurückhaltenden Aeusserungen im rabbinischen Judentum; so lautet eine Baraita: niemand weiss den Tag des Trostes (נְחָמָה), wann das Königtum Davids wiederkehrt und die gottlose Herrschaft gestürzt wird mechilta 51 a b. pesach. 54 b beresch. r. 27 2 kohel. r. 11 5. Das Gleiche ist in der Lehre b. sanh. 97 a der, Messias komme unversehens, vorausgesetzt.

Wir erwähnten schon, dass die spätere Apokalyptik im Vergleich zu Daniel vorsichtiger in ihren Zahlen war; sie hüllt sich gerne in den Ton des undurchdringlichen Geheimnisses, vgl. z. B. Esr 6 7ff.

b) So wird denn auch manchmal das ungestüme Drängen zur Geduld verwiesen. Du wirst doch nicht mehr eilen wollen als der Höchste, ermahnt der Engel den Seher Esr 4 34; ähnlich in 5 44ff., wo die Bitte des Sehers an Gott, er möge doch alle die Weltgenerationen auf einmal schaffen, damit das Gericht schneller kommen könne, von Gott abgelehnt wird; das Geschöpf soll nicht mehr eilen als der Schöpfer und das Säkulum könne nicht alle Generationen auf einmal tragen. Wir wollen ruhig harren, sagt Baruch seinen Zeitgenossen 83 4; ertragt geduldig den Zorn Gottes, der über euch gekommen ist akr.Bar 4 25. Ebenso treten unter den Rabbinen nüchterne Geister den heissblütigen entgegen. Gegenüber dem stürmischen Akiba z. B. suchen andere Rabbinen das Volk zu beruhigen. Ein R. Jochanan b. Torta sagt zu Akiba: dir wird noch Gras auf deinen Backen wachsen und der Messias wird noch nicht gekommen sein echa r. 2 2 j.taann. 68d. Auch Jose b. Kosma macht kein Hehl aus seiner Ansicht, dass es noch eine gute Weile anstehen werde, bis der Messias kommt b. sanh. 98a. Das Dogma, dass alles auf Zeit und Stunde von Gott im voraus festgelegt ist, wird gleichfalls verwendet, um dem Volk zu zeigen, wie nutzlos seine Ungeduld sei (Josua b. Chananja in b. sanh. 98a); und ebenso hören wir in Esr 4 35f., wie der ungestüme Frager durch die Antwort zu Ruhe gewiesen wird, dass der Lohn der Gerechten kommt, wenn die Zahl der Gerechten voll ist.

6. Die Bestimmung durch Vorzeichen.

Auch durch Vorzeichen suchen die Gelehrten und vor allem die Apokalyptiker den Zeitpunkt des Endes zu fixieren. Gott kündigt alles durch Vorzeichen an Weish 19 13 Esr 9 5f., so auch vor allem das Ende. In erster Linie stehen hier die letzten Drangsale, die wir in einem besonderen Abschnitt, § 31, zu besprechen haben. Hier nur einige andere Beispiele. In Daniel und in den Sibyllinen giebt der Seher als fingierte Weissagung geschichtliche Daten, auf die das Ende unmittelbar folgt; es sind die geschichtlichen Ereignisse, in denen der jeweilige Verfasser gerade drinsteht, denn der Seher erwartet in dem Momente, in dem er eben lebt, das Ende; so ist in Sib IV 130ff. der Ausbruch des Vesuvs als unmittelbarer Vorläufer des Endes erzählt; in III 46ff. heisst es, wenn Rom auch über Aegypten herrschen werde, dann komme das Königtum Gottes und des Messias. Auch die Rabbinen geben häufig den fragenden Schülern gewisse Vorzeichen an, durch die der Zeitpunkt des Endes festgelegt werden soll; beliebt ist die Formel: der Messias kommt nicht, bis das und das geschehen ist. So antwortet Jose b. Kosma auf die Frage seiner Schüler, wann der Sohn Davids komme, in b. sanh. 98a: wenn dieses Thor (Jerusalem) einstürzt und wieder gebaut wird und nochmals einstürzt, alsdann wird man es nicht aufbauen können, ehe der Sohn Davids kommt; vgl. den Ausspruch des Simon b. J. in schir. r. 8 10 echa r. 1 13: wenn man ein persisches Pferd an den Gräbern des israelitischen Landes gebunden sieht (vgl. b. sanh. 98b), dann darf man die Fussspuren des Messias erwarten, nach Mich 5 4; oder vgl. beresch. r. 14 1 (Eleasar b. Abina). Aehnlich ist nach Bar 20 2 die Verstossung Jerusalems ein vorbereitender Akt, der der Weltheimsuchung vorangeht und sie somit zugleich ankündigt.

§ 31. Die letzte böse Zeit.

1. a) Die Sache und der Name.

Ehe die Frommen in die weite Ebene des Heils hinaustreten dürfen, müssen sie durch den dunkelsten Engpass des Leidens hindurch; ehe die neue Zeit kommt, muss die alte zuvor in ihren Grundvesten erschüttert werden. Die Zeit unmittelbar vor dem Endakt ist die ärgste, die schrecklichste Zeit. In programmatischer Kürze verkündet Dan 12 1: Michael erhebt sich (zum Eintritt der letzten Dinge) und es wird sein eine Zeit niedagewesener Bedrängnis. Beliebt ist die Formel: noch nie dagewesen Dan 12 1 I Mk 9 27 ass.Mos 8 1. Diese letzte böse Zeit meint auch Daniel in 10 1: die (im folgenden erzählte) Offenbarung ist grosse Mühsal (צָבָא גָדוֹל), vgl. noch Esr 6 13—17: es ist eine erschütternde Offenbarung.

Ein besonderer Ausdruck für diese letzte böse Zeit ist: die Wehe des Messias חֶבְלוֹ שֶׁל מָשִׁיחַ, aram. חֶבְלֵיהּ דִמְשִׁיחַ (ὠδῖνες Mark 13 9). Er findet sich b. sanh. 98b im Mund eines Eleasar (nach Bacher I 117 ist es Elieser b. Hyrkanos); in mechilta 50b zu Ex 16 25 von Eleasar, in 51a zu Ex 16 30 neben dem Tag des Gog und Magog und dem Tag des grossen Gerichts; in b. sabbat 118a, in einem von Bar Cappara (um 200) stammenden Ausspruch, neben dem Gericht des Gehinnom und dem Krieg Gogs und Magogs; in b. ketubot 111a in einer von Abaji († 338) tradierten Ueberlieferung: die in Babel Wohnenden werden die Wehe des Messias nicht sehen. Ebenfalls aus späterer Zeit z. B. in b. pesach. 118a.

b) Die Quellen.

Diese Enddrangsale sind teilweise gedacht als Bedrängnis des jüdischen Volkes bezw. der Erde durch das letzte bitterböse Weltreich Dan Esr 11f. (Bar 68 2), teilweise als allgemeine, üble, grauen- und schreckhafte Erscheinungen. Auch die letzteren hinwiederum sind teils für die jüdische Nation speziell in Aussicht genommen vgl. Jub 23 16ff., teils auf die ganze Erde ausgedehnt Bar 28 7f. Diese verschiedenen Arten entsprechen dem Unterschied von nationaljüdischer und allgemeinmenschlicher Eschatologie. Die Hauptstellen, an denen von der letzten bösen Zeit im allgemeinen geredet wird, sind in Esra 5 1—12 6 13—28 9 1—6 vgl. 13 16ff.; die Schilderung dieser Abschnitte ist merkwürdig verworren; es sind ursprünglich drei selbständige Produkte, die von dem Verfasser der Apokalypse an den verschiedenen Punken eingefügt wurden. In Baruch reden die Kapitel 25—29 2 48 30—38 70 von den Wehen der neuen Zeit; ausserdem Abr 30 Hen 99 4f. 7—10 100 1—6. Dan 12 1 handelt im Zusammenhang seiner jetzigen Stelle von der Bedrängnis der Juden durch die syrischen Feinde; ursprünglich ist aber die עֵת צָרָה sicherlich umfassender gedacht, als Ausdruck für die allgemeine Schreckenszeit der Menschenwelt, jedenfalls geht 12 1 über 11 40—45 hinaus.

Die Verse in Hen 99f. sind (vgl. § 3, 5d) ein in c. 94ff. eingesprengtes Stück über die letzte böse Zeit. Bar 68 2 handelt nach dem jetzigen Zusammenhang nicht von der letzten Drangsal unmittelbar vor dem Ende; der Ausdruck ist aber auffallend (decidet populus tuus in calamitatem, ut periclitentur ut pereant omnes simul; veruntamen salvabuntur; gleich darauf folgt: et erit eis aliquando laetitia multa); diese Sätze verführen zu der Vermutung (§ 11, 5b), dass hier früher einmal von eschatologischen Akten die Rede war. In Jub 23 ist schwer auszumachen, mit welchem Vers die eschatologische Betrachtung beginnt; v. 11f. ist gesagt, dass seit Abraham bis zum Endgericht alle Menschen wegen ihrer Bosheit nur ein kurzes und schlimmes Leben haben; v. 13 zählt alle möglichen Plagen auf, die über das böse Geschlecht kommen, das auf der Erde sündigt (v. 14); v. 15: es ist kein Friede in den Tagen „dieses bösen Geschlechts"; von v. 16 ab ist dann berichtet, wie „in diesem Geschlecht" die Sünde überhand nimmt, die Erde deswegen untergeht u. s. w. Man liest ganz unvermerkt von der geschicht-

lichen Erzählung in die eschatologische Ankündigung hinüber; denn das böse Geschlecht, um das es sich in v. 15f. handelt, ist wohl das Geschlecht des Endes.

Dieses Stück der Eschatologie ist hauptsächlich in apokalyptischen Kreisen ausgebildet; begreiflicherweise war es für den Apokalyptiker und für die geheimen Kreise von besonderem Reiz, über das nächtliche Dunkel der letzten Leidenstage immer neu zu grübeln, galten sie doch zugleich als Vorzeichen, aus denen man die Zeit des Endes ausrechnen konnte. Auch die rabbinische Theologie beschäftigt sich mit den Enddrangsalen, vgl. b. sanh. 97 a. In den Sibyllinen finden sich zahlreiche Aussprüche über schreckliche Zeichen; es ist aber häufig nicht zu entscheiden, ob damit Zeichen des Endes gemeint sind. Von grösseren Schriften, die dieses Kapitel nicht behandeln, sind der slavische Henoch und die Bilderreden (ausser c. 56) zu erwähnen. Auch die Apokryphen berücksichtigen dieses Thema nicht, ebensowenig die Psalmen Salomos. Einen eigenartigen Platz nimmt die Schilderung Philos in de execr. § 1 ff. M II 429 ff. ein; sie ist in ihrer Anlage nicht einheitlich und nicht selbständig, sondern fusst auf Dt 28 Lev 26; sie giebt sich einerseits als hypothetische Fluchweissagung über das Volk für den Fall, dass es sich nicht bekehre, andererseits aber viel allgemeiner als Weissagung der dem kommenden Heile vorausgehenden Unglückszeiten; wegen des letzteren haben wir sie hier vergleichsweise mitanzuführen. — Wir dürfen vermuten, dass ursprünglich, namentlich in apokalyptischen Kreisen, eine grosse Menge kurzer Sprüche über die letzte Not in Umlauf gesetzt wurden, häufig nach der Form: wenn das und das eintrifft, dann kommt das Ende. Ein solcher Spruch erzeugte einen andern und so fort. Die Sprüche gesellten sich dann allmählich zusammen und wurden zu einem teils systematisch geordneten teils verworrenen Ganzen verbunden. Die beste und geordnetste Weheapokalypse ist Mt 24; ziemlich zusammenhangslos sind dagegen in Esr 5 1—12 6 21—28 die seltsamen Erscheinungen des Endes aneinandergereiht.

2. Die Schreckenszeit des jüdischen Volkes.

a) Für das jüdische Volk im speziellen besteht die letzte böse Zeit in einem letzten Angriff der Heidenmacht auf Israel-Jerusalem. Das Reich des Bösen in der Gestalt des heidnischen Weltreiches steigert in der letzten Zeit seine Bosheit bis zum Gipfel (§ 23, 1 b). Der volle Hass dieser bösen Macht richtet sich gegen das fromme und rechtgläubige Volk; das dämonische Weltreich setzt alles daran, um Gott und die Seinen zu vernichten. Wer nicht abfällt, soll ausgerottet werden. Das ist nicht blosse Phantasie, es ist Erlebnis, von Daniel als Weissagung erzählt. Es war unter Antiochus für die Frommen eine Zeit schwerster Bedrängnis und Verfolgung, so dass man sich nur durch den Glauben aufrecht halten konnte, dies werde die letzte Zeit sein, Dan 9 26: in der letzten Woche ist schwere Bedrückung, Krieg, Verhängnis, Verwüstung dauern bis ans Ende, das Heiligste wird zerstört, vgl. 7 25 8 13f. 11 41 ff. Diese Not unter Antiochus ist typisch geworden; auch in Ps Sal 17 15 ff. und in ass. Mos 8 f. ist sie benützt (ass. Mos 8 f. weissagt: zur Strafe für die Sünden der einheimischen Gottlosen kommt über das Volk Rache und Zorn, wie solche noch nie dagewesen seit Ewigkeit; Gott erweckt ihnen einen mächtigen Grosskönig, der die Gläubigen, die sich zur Beschneidung bekennen, kreuzigt oder grausam zum Abfall zwingt). Nach Hen 90 17 sind die letzten zwölf Hirten die schlimm-

sten gewesen; hiemit ist wohl gleichfalls die Makkabäernot (90 15ff.) gezeichnet vgl. I Mk 9 27. Aehnlich wird in Esr 11 40ff. dem vierten, dem letzten Weltreich (wohl = Rom) vorgeworfen, dass es die Sanftmütigen, die Friedfertigen, die Wahrhaftigen gehasst, bedrückt, vernichtet habe. Mit diesen Aussagen ist Sib IV 156f. zu vergleichen, wo angekündigt wird, dass die grosse Verderbnis und Bedrängnis der Frommen Gott veranlasse, die alte Welt zu zerstören und eine neue zu schaffen.

b) Ein besonderer Zug dieses Hasses der Völkerwelt gegen das Gottesvolk ist der vereinigte Sturm der Völker gegen Jerusalem. Dies ist der letzte Versuch der Welt, Gott und sein Reich auszurotten. 1) Seit Ez 38f. ist er zum Dogma geworden, wenigstens ist dies für uns der erste schriftliche Beleg. In unserer litterarischen Periode ist der Völkersturm in Sib III 663 ff. Hen 56 Esr 13 t.Jos 19 und in der rabbinischen Theologie erwähnt; in allgemeinerer Form in Hen 90 16 (vgl. noch Esth. add. 1 5f.: durch das Getös zweier Drachen, die sich bekämpfen, werden alle Völker zum Kampf gegen Israel aufgereizt). Auch die Schilderung in Philo de pr. 16 (M II 423) erinnert an den Völkersturm. Die Baruchapokalypse erwähnt den Ansturm der Völker gegen Jerusalem nicht; in 20 2 ist die bereits erfolgte Zerstörung Jerusalems als Voraussetzung und vorbereitender Akt für das Kommen des Heils betrachtet; dies lässt vermuten, dass den Apokalyptiker, der die Zerstörung im Jahr 70 erlebte, das genannte Dogma überflüssig däuchte.

Anderer Art als dieser Völkersturm ist der Krieg der Völker gegen die Juden, der in Jub 23 22ff. und in Philo de execr. § 4 (M II 431) angekündigt ist. Er geschieht nach der Stelle in den Jubiläen als Züchtigung für den Abfall in der letzten Zeit vor dem Heil, in Philo ist er als Fluch über die Gottlosen, bezw. über die Juden, falls sie in Gottlosigkeit verharren, ausgesprochen. Jub 23 22—25 sagt: und es wird eine grosse Züchtigung über das Werk dieses Geschlechtes von Gott ausgehen; und er wird sie dem Schwert und dem Gericht und der Gefangenschaft und der Plünderung und der Vernichtung preisgeben. Und er wird über sie die Sünder der Heiden erwecken, bei denen kein Erbarmen und keine Gnade ist, und die auf niemanden Rücksicht nehmen; denn böser sind sie als alle Menschenkinder. Und sie werden gegen Israel Gewalt üben und es wird viel Blut auf der Erde vergossen werden, und es ist keiner der sammelt und keiner der begräbt. In jenen Tagen werden sie schreien und rufen, dass sie aus der Hand der sündigen Völker errettet würden, aber keiner ist, der gerettet wird. Und die Häupter der Kinder werden weiss werden wie Greisenhaar, und ein Kind von drei Wochen wird alt erscheinen wie ein Hundertjähriger und ihre Gestalt wird durch Unglück und Qual vernichtet werden. Philo malt in grellen Farben die grausame Verstörung und Sklaverei, die über das gottlose Volk gekommen. Auch der Ausspruch, den Jose b. Kosma vor seinem Ende that (b. sanh. 98b), setzt eine allgemeine Verstörung des Landes voraus: es wird kein Sarg im Land Israel sein, auf dem nicht ein medisches Pferd Stroh frisst.

2) Die eschatologische Stelle dieses Aktes ist verschieden angesetzt: Nach sifre 143a zu Dt 33 2 erscheint Gott zum drittenmal in den Tagen Gogs, zum viertenmal in den Tagen des Messias (eine andere Lesart hat statt Gog Edom). In Sib III 663ff. hat die Heilszeit eben begonnen, der Tempel strahlt in Herrlichkeit, da ziehen die vereinigten Könige gegen ihn heran; nachdem ihre Vernichtung berichtet ist, wird dann die Heilszeit breiter ausgeführt. In den vorausgehenden Versen ist auch der Messias erwähnt; aber bei der Art der Komposition der Sibyllinen lässt sich daraus kein Schluss auf den Aufbau des Dramas ziehen. Ganz ähnlich wie hier in der sibyllinischen Stelle folgen sich die Ereignisse in dem Abschnitt bei Philo de pr. 16. In Esr 13 fällt die Zeit des Ansturms mit dem Auftreten des Messias zusammen: die eben noch im Selbstvernichtungskrieg liegenden Völker rotten sich, wie sie die Stimme des Messias

hören, plötzlich gegen diesen zusammen. In Hen 90 16 geschieht der allgemeine Anlauf der Völker gegen das Judenvolk vor dem Gericht und vor dem Kommen des Heils und des Messias. In Hen 56 endlich ist der Sturm zwischen dem Endgericht und der Rückkehr der Diaspora erwähnt; doch ist in HenB keine rechte Ordnung. — Wir stellen das Stück hieher, weil es der Sache nach zu den letzten Nöten, zu den vorbereitenden Akten gehört, wenn auch zuweilen der Gedanke der ist, dass die Völker aus Neid über das Glück Jerusalems sich zum letzten Sturm zusammenballen.

3) In der rabbinischen Theologie wird Ps 2 auf diesen Akt gedeutet vgl. z. B. b. berach. 7b. In Esr 13 geht der Kampf gegen den Messias am Zion, in t.Joseph 19 ist's ein Kampf aller wilden Tiere gegen das Lamm (= den Messias); in Sib III 663 ff. gegen das Land, die Stadt, den Tempel und das Volk Israel; in Hen 56 gegen Palästina und Jerusalem; in Hen 90 16 18 gegen Israel bezw. seinen Führer (einen Makkabäer?). Wo der Kampf nach oder mit dem Kommen des Messias eintritt Esr 13 vgl. Sib III 663 ff., da ist es ein Kampf auf Leben und Tod zwischen dem Messias und den Juden einerseits und der Weltmacht andererseits. So ist vielleicht auch Dan 12 1 im jetzigen Zusammenhang gemeint: es entspinnt sich ein Kampf auf Leben und Tod zwischen Michael und den Juden einerseits und der Weltmacht andererseits.

4) In Ez 38 f. ist die feindliche Macht unter dem apokalyptischen Geheimnamen Gog aus dem Lande Magog zusammengefasst. Die rabbinische Theologie greift diesen Namen auf; es sind Gog und Magog, die gegen Gott und seinen Messias heraufziehen, z. B. b. berach. 7b edujot II 10; mechilta 41a zitiert Ez 38 f. Man redet von dem Tage Gogs (und Magogs) mechilta 50b 51a; von den Tagen Gogs sifra 112c zu Lev 26 44, von den Tagen Gogs und Magogs sifre 143a. In Sib III 319 512 ist das Land des Gog und Magog unter andern Ländern genannt und auf ein bestimmtes historisches Land gedeutet vgl. Gen 10 2 Jub 9 8 sifre 134a b. joma 10a. Die griechische Uebersetzung zu Num 24 7 sagt: die Herrschaft des Messias ist grösser als die des Gog. Nach Hen 56 5 sind es die Könige der Parther und Meder, die gegen Jerusalem ziehen.

5) Die einzelnen Momente dieses Völkersturms sind folgendermassen beschrieben: wie einst (vgl. Gen 11), so wollen auch jetzt wieder die vereinigten Menschen sich gegen Gott auflehnen. Nach Hen 56 5 sind die Engel dran schuld (nachdem eben vorher von Strafengeln die Rede war); ob sie als israelfeindliche Engel zu denken sind, die mit Hilfe der Könige Israel vertilgen wollen, oder als Werkzeuge Gottes, die die Könige in ihr Verderben jagen, ist fraglich. Nach der Verbindung mit v. 1—4 wäre das letztere wahrscheinlicher. Die Engel thun sich zusammen, stürzen sich gen Osten, sie erregen die Könige (der Parther und Meder) gegen Jerusalem. Ein Geist des Aufruhrs kommt über die Könige der Erde, jagt sie vom Thron auf, dass sie wie Löwen von ihren Lagern, wie hungrige Wölfe unter ihre Herde hervorbrechen. Alle ziehen sie (nach Sib III 663 ff.) zum Ansturm gegen das heilige Land heran, wollen den Tempel Gottes und die trefflichsten Männer verderben. Das Land der Auserwählten wird (Hen 56 5) wie eine Dreschtenne und wie ein festgetretener Pfad vor ihnen sein. Jeder der feindlichen Könige stellt (Sib III 667 f.) rings um die Stadt seinen Thron auf mit seinem ungehorsamen Volk. Aber in einer

plötzlichen wunderbaren Vernichtung gehen sie allesamt unter. Es ist den Juden eine besondere Genugthuung, dass die Völker vor Jerusalem verbluten werden.

6) Denn vor Jerusalem bricht sich ihr Ansturm; sie vermögen die Stadt Gottes nicht zu bezwingen, sie ist ein Hindernis für ihre Rosse Hen 56 7. Ihre Vernichtung ist so wunderbar wie die der Scharen Sanheribs, vgl. z. B. b. sanh. 95 b. Sie wird verschieden dargestellt. In prächtigen Farben malt Sib III 670 ff. das gewaltige Wunder Gottes: Gott tadelt all das Volk mit lauter Stimme, das Gericht kommt ihnen vom grossen Gott und sie vergehen alle durch die unsterbliche Hand, weil sie das Gesetz des grossen Gottes und sein Gericht nicht erkannt haben, sondern in thörichtem Sinn alle im Ansturm gegen den Tempel die Lanze erhoben; und Gott richtet alle mit Krieg und Schwert und Feuer und überschwemmendem Regen, und es wird Schwefel vom Himmel kommen, dazu Sturm und Hagel viel und hart. Und dann erkennen sie den unsterblichen Gott, der dies vollendet, Wehklagen und Kampfgeschrei wird zugleich auf der unendlichen Erde sein, indem die Männer umkommen. Alles ist voll von Leichen (die Felsen strömen von Blut, die Giessbäche sind rot von Blut), die Erde trinkt vom Blut der Umkommenden, die wilden Tiere sättigen sich am Fleisch, die Waffen der Feinde dienen zur Feuerung sieben Längen der Zeiten (nach v. 727 ff.). Die Situation ist nicht ganz klar festgehalten und die Schilderung fliesst in eine Beschreibung des Weltgerichts hinein (v. 672 ff.). Nach Hen 56 7 f. ermorden sich die Feinde selbst gegenseitig: sie werden untereinander Kampf erheben und ihre Rechte wird gegen sie selbst gewaltthätig sein; nicht wird einer seinen Bruder kennen, noch der Sohn seinen Vater und seine Mutter, bis die Zahl der Leichen voll ist infolge ihres Sterbens, und das Strafgericht über sie soll nicht vergebens sein (vgl. 60 25); und in jenen Tagen wird das Totenreich seinen Rachen öffnen, so dass sie in dasselbe hinabsinken, und ihrer Vernichtung wird freier Lauf gelassen (?); das Todtenreich wird die Sünder verschlingen vor dem Angesicht der Auserwählten. Nach Philo (de praem. 16) ziehen die Feinde in stolzen Scharen einher, werden aber schmählich in die Flucht geschlagen, teilweise durch Schreckbilder verjagt, vom Messias und den Seinen sämtlich vernichtet; einige werden nicht einmal gewürdigt, durch Menschenhand zu fallen, sondern werden nach der biblischen Weissagung durch Hornisse erstochen. In Esr 13 vernichtet der Messias die anstürmenden Völker in wunderbarer Weise; v. 10 f.: er entsendet aus seinem Mund etwas wie einen Feuerstrom und von seinen Lippen einen flammenden Hauch, und von seiner Zunge stürmende Funken; alles dies vermischt sich untereinander und fällt über das anstürmende Heer und entzündet sie alle, so dass auf einmal nichts mehr von der Unmenge zu sehen ist als nur noch Aschenstaub und Rauchdunst. In der Auslegung (v. 37 f.) sind diese Waffen des Messias etwas künstlich und dunkel so gedeutet: der Sohn Gottes überführt die Völker ihrer Gottlosigkeiten: das ist dem Sturm zu vergleichen; er hält ihnen ihre schlechten Gedanken und ihre kommenden Qualen vor: das ist der Flamme gleich; er vernichtet sie ohne Mühe durch sein Geheiss: das ist dem Feuer gleich. In Hen 90 geschieht die Vernichtung der gesammelten feindlichen Streitkräfte nebeneinander durch das Wunder Gottes (v. 18) und durch die Schwertmacht der Israeliten (v. 19).

3. Die Schreckenszeit der Menschenwelt.

a) Zunächst haben wir hier die unbestimmten Aeusserungen zu erwähnen, wornach in der letzten Zeit viele Plagen über die Menschen kommen werden (mala Esr 7 27): Wenn sichtbar für alle Augen Bücher geöffnet werden am Himmel (ante faciem firmamenti), dann beginnt die Zeit der letzten Not Esr 6 20. Diese Bücher sind wohl eine Art himmlischer Zauberbücher, sie enthalten die Drangsale, werden sie aufgeschlagen, so treten die Drangsale in Kraft. Eine grosse Not wird nach dem Ausspruch Samuels des Kleinen (b. sanh. 11 a) in die Welt kommen; diese Not (agon = צָבָא Dan 10 1) ist nach Bar 32 6 grösser als die letzte Zerstörung Jerusalems, und wehe dem, der sie erlebt 28 3. Wehe denen, die überbleiben, denn sie müssen grosse Drangsale und viele Nöte schauen Esr 13 16 19.

Doch sind hier die Ueberbleibenden immer noch höher gepriesen als die Früheren, die weder Drangsal noch Heilszeit erleben; lieber leiden und zur Heilszeit gelangen, als vorher sterben; umgekehrt sagt dagegen Ulla in b. sanh. 98 b aus späterer Zeit: besser ist's, das Kommen des Messias nicht zu erleben wegen der Wehe.

Es erhebt sich die Drangsalszeit Dan 12 1 Bar 48 31, sie zieht daher mit grossem Ungestüm und ist voll Unruhe, wenn sie kommt mit zornigem Dräuen Bar 48 31; die Erdbewohner fallen in viele Drangsale und in gewaltige Peinigungen Bar 25 3 vgl. 68 2. Entsetzliche Krankheiten verzehren die Menschen Abr 29, Seuchen gehen um Sib III 538 633 Abr 30; Armut und Hungersnot hausen im Land Abr 30 Bar 27 b. sanh. 97 a (der letzte Heller schwindet aus dem Beutel, ehe der Messias kommt), so entsetzliche Armut, dass die Menschen ihre eigenen Kinder zerfleischen Hen 99 5. Feuersbrünste wüten in den Städten Abr 30. Alles Mühen und Hoffen der Menschen ist umsonst Esr 5 12 Bar 70 5. Es herrscht eine Verwirrung der Geister (conturbatio spirituum) Bar 70 2 (6) vgl. excessus mentis Esr 13 30; herzlähmender Schrecken fällt über die Erde und ihre Bewohner Esr 5 1 (insensus) Bar 25 3 Hen 99 8; Dämonen treiben ihren Spuk („viele Erscheinungen und Dämonenbegegnungen") Bar 27 9, Stimmen werden vernommen b. sanh. 97 a, falsche Weissagungen Bar 48 34 und Traumgesichte verwirren den Menschen Hen 99 8. In seiner hypothetischen Schilderung zählt Philo (de execr. 2 ff. M II 430—433) alle diese Dinge auch auf: Krankheiten, schauerliche Armut, weil die Saat durch Feinde, Tiere und sonstige Plagen vernichtet wird und Erde und Himmel kein Wachstum mehr geben, so dass die Menschen schliesslich sich gegenseitig verzehren; Kunst, Handel und Gewerbe gedeihen nicht mehr; plötzlich fällt einer vom höchsten Glück ins tiefste Unglück; furchtbare Traumgebilde, ein blosses Gerücht, ja das Rascheln der Blätter regen die Menschen auf, ein unheimliches Angstgefühl benimmt ihnen den Atem; keiner traut mehr dem andern; alles wittert Verrat, in allgemeine Flucht löst sich alles auf. Trotz alledem hängen die Menschen an ihrem Leben und verlängern ihre Qual, statt durch Selbstmord allem dem zu entfliehen. In Jub 23 13 sind die Nöte zusammengestellt, die über das sündige Menschengeschlecht (seit Abraham?) kommen; sie erinnern an die eben erwähnten: Plage über Plage, Wunde über Wunde und Betrübnis über Betrübnis und böses Gerücht über böses Gerücht und Krankheit über Krankheit und alle dergleichen schlimme Strafen; eins mit dem andern, Krankheit, Vernichtung, Reif, Hagel, Schnee, Fieber, Kälte, Erstarrung, Dürre, Tod, Schwert, Gefangenschaft und alle Plagen und Leiden.

b) Wie die Uebel sich aufs äusserste steigern, so erreicht auch die Sünde und die Bosheit allüberall ihren höchsten Grad. Der Ungerechtigkeit wird viel sein, mehr noch als du jetzt siehst und als du von früher gehört hast Esr 5 2. Es ist wieder wie vor der Sintflut; zum zweitenmal wird die Ungerechtigkeit auf die Spitze getrieben werden und die Erde wird alle Thaten der Ungerechtigkeit und der Gewaltthätigkeit und des Frevels in doppeltem Mass enthalten; Ungerechtigkeit, Sünde, Lästerung und Gewaltthätigkeit wächst bei jeglichem Thun, und der Abfall und Frevel und die Unreinigkeit nehmen zu Hen 91 6f. vgl. Jub 23 14. Es sind die Tage des bösen Geschlechts Jub 23 15, die „Tage der Sünder“ Hen 80 2 (vgl. die allgemeinere Verwendung dieses Ausdrucks in Hen 22 12 Sib III 568 ass.Mos 7 3ff.); es ist die letzte Zeit, wo grundschlechte Menschen sein werden Sib V 74. Keine Wahrheit ist mehr im Lande, kein Glaube mehr Esr 5 1 (vgl. 6 28); die Wahrheit entfernt sich, die Lüge kommt heran 14 17; die Vernunft verbirgt sich, die Weisheit flieht in ihre Kammer, viele suchen sie und finden sie nicht Esr 5 9f. Bar 48 33 36. Ueberall ist Sünde, Ungerechtigkeit, Zuchtlosigkeit Esr 5 2 10 Bar 27; man sucht nach der Gerechtigkeit, ein Land fragt das andere: ist etwa die Gerechtigkeit, die das Rechte thut, durch dich gekommen (nämlich auf ihrer Reise)? Jedes antwortet: Nein! Esr 5 11. Die Frömmigkeit geht den Menschen verloren, Treue und Recht; in gottlosen Wagnissen lebend vollbringen sie Uebermut und frevelhafte Werke, auf die Frommen nimmt niemand Rücksicht, sondern die schwer Verblendeten verderben in Thorheit dieselben alle, an Frevelthaten und Blutvergiessen sich freuend Sib IV 152—157, vgl. § 23, 1b: das letzte Weltreich ist der Gipfel der Bosheit und richtet seinen vollen Hass gegen Israel bezw. die Frommen. In all dem zeigt sich, dass das Mass der Sünde voll werden muss. Und zwar gilt dies sowohl für die Völker wie für Israel speziell. Der Triumph des Bösen äussert sich gerade darin, dass in der letzten Zeit ein Abfall stattfindet unter den Frommen. So erhebt sich nach Hen 93 9 in der siebten Woche ein abtrünniges Geschlecht, alle seine Thaten werden Abfall sein, vgl. dazu Hen 90 7ff. (die verblendeten Schafe). Wenn in Esr 5 1 die Uebersetzung richtig ist: „das Gebiet der Wahrheit ist verborgen, das Land des Glaubens ohne Frucht“, so ist damit wohl Israel getroffen. In Jub 23 16—21 wird vom Menschengeschlecht, mit spezieller Berücksichtigung des Judenvolks, eine zunehmende, bis zum Ende sich steigernde Verderbnis geweissagt: und in diesem Geschlecht, heisst es dort, werden die Kinder ihre Eltern und ihre alten Leute schelten wegen der Sünde und wegen der Ungerechtigkeit und wegen des Geredes ihres Mundes und wegen der grossen Bosheiten, die sie verüben, und weil sie den Bund verlassen, den Gott mit ihnen geschlossen. Denn sie alle haben böse gehandelt, jeder Mund redet Sünde, all ihr Werk ist Unreinheit und Abscheulichkeit, betrügerischer Reichtum auf Kosten des Nächsten; das Gesetz und der Bund Gottes sind vergessen, das Allerheiligste beschmutzen sie durch ihre Unreinheit; Streiter für Gott suchen die Gottlosen durch Waffengewalt auf den guten Weg zurückzubringen, aber umsonst. Auch die rabbinische Theologie ist von diesem Ueberhandnehmen des Bösen in Israel zur Zeit des Endes überzeugt: die Gesetzeslehre gerät in Vergessenheit b. sabbat 138b; ausführlich redet Gamaliel II. von diesen bösen Zeiten (derek erez suta 10 Esther r. Anfang; in b. sanh. 97a ist Juda b. Ilai als Verfasser genannt; nach Bacher I 97 A. 2 ist Juda vermutlich der Tradent):

in dem Zeitalter, in dem der Sohn Davids kommt, wird das Bethaus zum Aufenthalt der Lustdirnen, die Gottesfurcht wird verachtet, die Weisheit der Gelehrten erregt Widerwillen, die sich vor der Sünde fürchten, werden verspottet, das Aussehen des Geschlechts gleicht dem eines Hundes, die Wahrhaftigkeit ist verschwunden (Jes 59 15). Vgl. weiter in b. sanh. 97a die ähnlichen Aussprüche von Nehemja und Nehorai; allgemein heisst es dort: der Sohn Davids kommt nicht, bis die Angeber sich mehren, die Schüler sich verringern, bis man an der Erlösung verzweifelt. Ob die falschen Weissagungen, von denen in Bar 48 34 erzählt wird, mit dem Abfall in Verbindung gedacht sind, ist nicht sicher: falsche Weissagungen werden in Umlauf gesetzt, Phantasiegebilde werden verbreitet, viele Verheissungen werden erzählt, einige bewahrheiten sich, andere erweisen sich als falsch, vgl. Josephus B VI 285 A XX 167ff. 188. Teilweise begegnen wir der Ansicht, dass die grossen Nöte den Abfall hervorrufen: besser ist's, man erlebt die Drangsal nicht, dass man nicht falle Bar 28 8 vgl. Esr 13 16ff.; ähnlich ist wohl Hen 99 7ff. zu verstehen: die Not treibt die Menschen in der Thorheit ihres Herzens zum Götzendienst, sie suchen Hilfe bei Stein und Holz, aber umsonst. Auch in Hen 80 7 ist der Gestirndienst zusammenerwähnt mit der Verwirrung in der Gestirnwelt, die in der letzten Zeit eintritt. Andere dagegen, die Weisen, bleiben in dieser grossen Notzeit fest Hen 99 10. So dient dieselbe gerade zur Sichtung und Läuterung der Frommen (Dan 12 10): die Gottlosen bleiben ohne Einsicht, viele aber werden gesichtet, geläutert und gereinigt werden. Die grosse Not des Endes hat also den Zweck, die wahrhaft Frommen einerseits, die Sünder und für den Untergang Bestimmten andererseits kenntlich zu machen. Zugleich ist sie eine Art Fegfeuer für die Frommen. Verwandt damit ist der Gedanke Philos (de execr. 2 M II 430), dass die grossen Nöte der letzten Zeit, die zur Strafe über das gottlose Geschlecht verhängt werden, zur Warnung für die dienen, die es fertig bringen, weise zu werden (σωφρονίζεσθαι).

c) Ein besonderes Merkmal der letzten bösen Zeit ist die A u f l ö s u n g a l l e r O r d n u n g i n d e r G e s t i r n w e l t, i n d e r N a t u r u n d i m M e n s c h e n l e b e n; es tritt ein völliges Chaos ein. Der Allmächtige erschüttert die ganze Schöpfung Bar 32 1 (concutere) vgl. beresch. r. 30 11.

1) Der Kosmos ruht auf dem geregelten Gang der G e s t i r n e, die im Gehorsam gegen den Schöpfer Tag für Tag ihren Beruf erfüllen, ohne zu wanken und zu weichen. Gerne verweilt der Apokalyptiker bei dem Gedanken an diese strenge Ordnung und unwandelbare Treue Hen 41 5 43 2 69 16ff. Ps Sal 18 10ff. Esr 6 45 u. s. w. Die Sterne sind ihm Lebewesen, in ihrer Treue dienen sie zum Vorbild für den wankelmütigen Menschen. Es ist darum besonders schrecklich, wenn hier in den Grundlagen der Ordnung einmal Unordnung ausbricht; dann löst sich die Welt auf. Dies aber ist von der Endzeit zu erwarten. Es heisst von den Tagen des Endes: die Sonne wird plötzlich bei Nacht erscheinen und der Mond am Tag Esr 5 4 Sib III 801f.; die Sonne geht am Abend nicht unter und leuchtet mehr als recht ist Hen 80 5.

Vgl. Beer zu dieser Stelle; die eben gegebene Uebersetzung ist wohl besser als die Auffassung von Charles, der v. 5a einklammert und v. 5b zu v. 4, zur Aussage über den Mond zieht; man vermisst aber eine Aussage über die Sonne.

Der Mond verändert seine Ordnung und erscheint nicht zu seiner Zeit Hen 80 4. Die Jahre werden verkürzt Hen 80 2; die Ausgänge (gressus) der

Gestirne geraten in Verwirrung Esr 5 5 (Gunkel); viele Oberste der Sterne werden ihrem Gebot abtrünnig, verändern ihre Wege und Beschäftigungen und erscheinen nicht zu der ihnen vorgeschriebenen Zeit Hen 80 6 (Beer). Dieser Abfall der Sterne am Ende ist ein Widerspiel zu dem sonst erzählten Abfall der Sterne in der Vorzeit. Sogar von einem Kampf der Gestirne hören wir, in der lebendigen Schilderung von Sib V 512 ff. vgl. V 212. Seltsame Sterngebilde erscheinen nach Sib III 334 f. am Himmel, die Schlimmes ahnen lassen; vgl. V 155. (Hen 102 2 handelt von dem Erscheinen Gottes zum Gericht.)

2) Die gleiche Verwirrung geschieht in der niederen Natur. Es geht alles drunter und drüber, man kommt aus dem Entsetzen nicht hinaus; alle Dinge auf der Erde ändern sich und erscheinen nicht zu ihrer Zeit, die Jahreszeiten fliessen chaotisch durcheinander, vom Himmel kommt kein Regen, sondern nur Zerstörung herab, die Erde liefert keine Frucht mehr Sib III 539 ff. Hen 80 2 Bar 27 6 Abr 30 vgl. Philo de execr. 2 Jub 23 18; es ist, wie wenn die Erde die Treue brechen wollte I Mk 9 24. Wunder reiht sich an Wunder, Schrecken an Schrecken, überall ist Unnatur, sagt besonders die Apokalypse in Esr 5 4 ff.: von Bäumen träufelt Blut Esr 5 5, Blutstropfen sieht man an Felsen Sib III 803, Steine schreien Esr 5 5, das Meer von Sodom bringt Fische hervor, im süssen Wasser findet sich salziges Esr 5 7 f., Missgeburten und merkwürdige Fehlgeburten kommen vor 5 8 6 21 (Hen 99 5?, Kinder sehen wie Greise aus Jub 23 25), plötzlich erscheinen besäte Felder ohne Frucht, volle Scheunen stehen plötzlich leer Esr 6 22. Wasserquellen (אֵיתָנִים!) stehen still und laufen nicht, drei Stunden lang Esr 6 24; die Vögel wandern aus (im Vorgefühl des kommenden Untergangs), die wilden Tiere verlassen ihr Revier 5 6 8. Ein Sturm geht durch die Natur: das Meer brüllt nachts mit einer Stimme, die viele nicht verstehen, aber alle vernehmen Esr 5 7; an vielen Orten thut sich der Abgrund auf und lange Zeit bricht Feuer hervor 5 8; die Fundamente der Erde wissen, dass an ihnen am Ende eine Verwandlung geschehen soll Esr 6 16.

3) Auch die Ordnung in der Menschenwelt löst sich auf. Alle Verhältnisse unter den Menschen drehen sich um: die Ehre wandelt sich in Schande, die Stärke wird zur verächtlichen Schwäche, die Schönheit zur Gemeinheit Bar 48 35. Vielleicht liegt ein ähnlicher Gedanke auch in der dunkeln Aeusserung Esr 5 6, zur Herrschaft komme, den die Erdbewohner nicht erwarten (nachdem in 5 3 gesagt ist: das Land, das du jetzt herrschen siehst (Rom), wird weglose Wüste sein). Weiter: die Verachteten schalten über die Angesehenen, die Wenigen über die Vielen, die Frevler überheben sich über die Helden, die Weisen schweigen, die Thoren reden Bar 70 3 ff. Dahin ist jede Macht, vernichtet der Freie wie der Gebundene b. sanh. 97 a (nach Dt 32 36). Solche Aeusserungen wollen nicht sagen, am Schluss der Welt komme der soziale Ausgleich und Umtausch, sondern: es geht toll zu; die Voraussetzung ist allerdings die optimistische Ansicht, dass die augenblickliche Ordnung gut sei. — Die Bande unter den Menschen zerreissen: Freunde bekämpfen sich plötzlich, dass die Erde samt ihren Bewohnern sich darüber entsetzt Esr 5 9 6 24; Familienmitglieder töten sich untereinander Bar 70 6; ein Mann wird seine Hand nicht mitleidig zurückhalten, seinen Sohn oder Enkel zu erschlagen, der Sünder wird seine Hand nicht zurückhalten, seinen verehrtesten Bruder zu töten, vom

Morgengrauen bis zum Sonnenuntergang werden sie einander hinmorden Hen 100 2.

Was mit Hen 100 1—3 gemeint ist, ist nicht recht klar; die Situation ist die des allgemeinen Kriegs, wird aber nicht durchweg festgehalten; der Untergang der Sünder geschieht teils durch gegenseitiges Gemetzel, teils durch gerichtliche Vernichtung; in Hen 56 7, an das Hen 100 1—3 teilweise erinnert, gehen die Völker vor Jerusalem durch gegenseitiges Morden unter.

In unnatürlicher Grausamkeit zerfleischen Eltern aus Not ihre Kinder, verstossen die Säuglinge, erbarmen sich nicht ihrer Lieben Hen 99 5 vgl. Philo de execr. 3. Alle Bewohner der Erde sind gegeneinander in Aufruhr Bar 48 32 (Ryssel); die Menschen hassen sich gegenseitig und reizen sich zum Krieg 70 3; Leidenschaft packt die Ruhigen, Eifersucht die Bescheidenen 48 37. Alle Furien sind losgelassen. Durch die Völkerwelt tobt der Sturm Esr 5 5 Hen 99 4; Empörung in den Ländern, Verwirrung in den Völkern, Anschläge unter den Nationen, Unruhe unter den Fürsten, Gährung unter den Herrschern Esr 9 3 Abr 30 Dan 9 26; die Grossen werden hingemordet Bar 27 3. Stadt kriegt gegen Stadt, Ort gegen Ort, Volk gegen Volk, Reich gegen Reich Sib III 660 f. 635 ff. 538 V 361 b. sanh. 97 a vgl. Philo de execr. 3. Es ist der letzte Krieg, der auf Erden wüten wird Sib V 375 ff. (Auch Esr 13 29 ff. redet von einem solchen Endkrieg der Völker untereinander: der göttliche Entschluss, die Welt zu erlösen, ruft eine allgemeine Erregung und einen Krieg Aller gegen Alle hervor; sobald dann der Messias auftaucht, stürzen sie sich allesamt gegen ihn. Jub 23 19 gehört nicht hieher.) Blutige Kriegszeichen sieht man am Himmel: Schwerter erscheinen nächtlicherweile am gestirnten Himmel gegen Abend und gegen Morgen, Staubwirbel fährt vom Himmel herab gegen die ganze Erde, in der Wolke sieht man einen Kampf von Fussvolk und Reisigen, gleichsam eine Jagd auf wilde Tiere, Nebeln ähnlich Sib III 798 ff. (vgl. IV 173 bei den Zeichen des Weltuntergangs).

d) Es ist nun manchmal angenommen, dass durch all diese Drangsale und Wirren der letzten bösen Zeit die Hauptmasse der Menschen zu Grunde gehe; so in Bar 48 37 70 und in den Sibyllinen, vgl. Hen 100 80 und Philo. Durch die mörderische Selbstzerfleischung kommen die sündigen Menschen um Hen 100 1—3; es ist ein solches Blutbad, dass ein Ross bis an seine Brust im Blut der Sünder watet und ein Wagen bis zu seiner Höhe drin einsinkt 100 3; ähnlich Bar 48 37. Nach Bar 70 6 8 werden manche im Krieg fallen, und manche werden durch Trübsale zu Grunde gerichtet, und manche werden durch ihre eigenen Angehörigen vernichtet; jeder, der sich aus dem Krieg rettet, wird durch ein Erdbeben sterben, und wer sich aus dem Erdbeben rettet, wird im Feuer verbrennen, und wer sich daraus rettet, wird durch Hunger umkommen. v. 10: die ganze Erde wird ihre Bewohner verschlingen. Krieg und himmlisches Feuer wird nach Sib V 376 ff. alle zusammen vernichten; ebenso III 635 ff.: die ungeheure Erde zehrt die Ueberreste der Toten auf und wird unbesät und ungepflügt daliegen. Nach Hen 80 8 kommen die Plagen über die Sünder, um sie alle zu vertilgen. Ausführlich redet hievon die hypothetische Schilderung in Philo de execr. 2 ff.: die einen kommen durch Krieg um, wieder andere durch wilde Tiere; die Erde giesst Asche, vom Himmel fällt Staub, um die Lebenden zu ersticken; es ist ein allgemeines Sterben, die Städte und Dörfer stehen öd und leer, keiner bleibt übrig von denen, die zum Verderben geweiht

sind; so entledigt sich die von den Menschen geplagte Erde all ihrer fluchbeladenen Bewohner, damit sie rings umschauend keinen mehr von denen erblicke, der ihre Würde und Herrlichkeit verletzte, und damit die Marktplätze leer werden von Unrecht und Streit. — Dann erst kann ein Neues beginnen.

e) Eine Anzahl aber wird aus dieser Schreckenszeit gerettet. Jeder, der aus all den vorausgesagten Nöten übrig bleibt, der wird selig werden (salvabitur) Esr 6 25 7 27; alle, die dann gerettet sind und die haben entrinnen können, die sind es, die aus all den angekündigten Gefahren überbleiben, die werden „mein Heil schauen" Esr 9 7f. Was das für Leute sind, die übrig bleiben und gerettet werden, das ist verschieden angegeben. Es sind die Treuen: wohl dem, der ausharrt Dan 12 12; es sind die, die Werke haben und Glauben bewahrten Esr 9 7, Werke und Glauben an den Allerhöchsten und Allmächtigen Esr 13 23; es sind die, die Früchte des Gesetzes in ihren Herzen säeten Bar 32 1; vgl. die Ansicht des Elieser in mechilta 50b 51a, die Beobachtung des Sabbats rette von drei Strafgerichten, von den die Ankunft des Messias ankündigenden Leiden, vom Tag Gogs und Magogs und vom Endgericht, und vgl. den späteren Ausspruch in b. sanh. 98b, durch Beschäftigung mit der Tora und mit frommen Werken könne man vor der Wehe des Messias errettet werden. Es sind die, die an der Weisheit und am Gesetz hingen: in jenen Tagen werden selig alle, die die Worte der Weisheit annehmen und kennen und die Wege des Höchsten beobachten, denn sie werden gerettet werden Hen 99 10. Es sind die Bewohner des heiligen Landes Bar 71 1 29 2. Es sind die Aufgeschriebenen (Juden): zu jener Zeit der Drangsal (d. h. wohl ursprünglich der allgemeinen Wehen) werden alle die von Daniels Volk gerettet, die aufgeschrieben sind Dan 12 2. Es sind die Gezählten (Juden): es sind Uebriggebliebene in der von Gott bestimmten Zahl Abr 29. Wie ist's aber möglich, dass in der grossen Drangsal ein Mensch überhaupt festbleiben und bestehen kann? Der Seher in Esr 13 18ff. ist bekümmert, dass die Ueberbleibenden soviel Not erleben müssen; er bekommt die tröstliche Antwort: zwar müssen sie viel Schlimmes mitmachen, aber sie dürfen doch auch das Heil schauen, und derselbe Gott, der die Drangsal bringt, wird auch die in Drangsal Gefallenen bewahren, d. h. sowohl vor dem Abfall wie vor dem Verderben Esr 13 19f. 23 vgl. 13 49 Hen 100 5. Nach Bar 29 2 beschirmt (protegere) Gott die, die in jenen Tagen im heiligen Land sind; nach Bar 71 1 thut dies das heilige Land selbst, im allgemeinen Untergang der Erdbewohner beschirmt es seine Insassen. Ferner: wer das Gesetz hält, den beschirmt es in den Tagen der Welterschütterung Bar 32 1. So bleiben doch einige, die nicht in den allgemeinen Abfall und den allgemeinen Untergang mitverschlungen werden. Zum ganzen Abschnitt mag noch verglichen werden t.Dan 6: der Engel Israels stärkt das Volk, dass es nicht in die äussersten Uebel gerät.

4. Wenn die Not am grössten ist, dann kommt das Ende. Wenn die Menschen infolge der grossen Drangsale sagen werden: nicht mehr gedenkt der Allmächtige der Erde, und wenn sie eben die Hoffnung aufgeben wollen, dann wird die Zeit erwachen Bar 25 4. Der Messias kommt nicht, bis man an der Erlösung verzweifelt b. sanh. 97a, vgl. den dortigen Ausspruch, der Ewige werde seinem Volke Recht schaffen, wenn er sieht, dass die Macht des-

selben dahin und es völlig heruntergekommen ist. Unmittelbar aus der grössten Not rettet der gottgesandte König das heilige Land Sib V 107 f. Der Gedanke, dass Israel unmittelbar aus der Not in die Zeit des Messias übergehe, ist auch in der Deutung von schir. r. 6 10 ausgedrückt, in dem Ausspruch Eleasars v. M.: das Geschlecht, das schon in Bewegung gesetzt wird, um ins Exil zu gehen, aber dennoch nicht geht, das ist (nach Sach 14 2) das Geschlecht des Messias. Es ist der Wechsel der Zeiten Bar 48 38.

5. Das Motiv dieser Vorstellung von der letzten bösen Zeit, die dem Heil bezw. der neuen Welt vorausgehe, mag verschiedenartig sein; die Vorstellung der allgemeinen Wehen ist auf einem andern Boden gewachsen als die Lehre von der letzten Bedrängnis des jüdischen Volkes durch die Heidenmacht, und hat darum wohl auch andere Wurzeln. Die letztere Vorstellung folgt zunächst einfach aus dem geschichtlichen Erlebnis: in der grossen Not der Syrerzeit wusste man sich mit nichts mehr zu helfen als mit dem Glauben, dass das Heil vor der Thüre stehe und die Not nur das Präludium dazu sei. Dies ist dann auch für die Folgezeit eine Art Dogma geworden; man verband nun immer grosse Not und Erwachen des Heils, bezw. man erblickte in dem äusseren Jammer, den man erlebte, ein verheissungsvolles Zeichen des Endes. Zugleich ist die letzte böse Zeit das Fegfeuer (vgl. Mt 3 11 Luk 12 49 f.), in dem die Gemeinde geläutert und zur Busse getrieben wird und durch Leiden ihre Sünden abzahlt. Aehnlich ist die Voraussetzung, dass wegen der Sünden Israels bezw. der Menschen noch ein grosser Zorn die Welt heimsuchen müsse, ehe er Heil regnen lassen kann Sib IV 159 f. Jub 23 22 Abr 29; Philo (de execr. 7 f.) vertritt speziell den Gedanken, dass der im Gesetz (Lev 26 Dt 28) geweissagte Fluch infolge der Sünde in Erfüllung gehen müsse. Weiterhin ist es das allgemeine Gefühl, dass dem grossen Ereignis des Endaktes ein Sturm vorausgehe, dem Tag eine Nacht, dass ehe das Neue kommt, all das Alte in einem chaotischen Auflösungsprozess durcheinandergeschüttelt werde: es geschieht eine Umwandlung an den Weltfundamenten Esr 6 16, ein Sterben und ein Geborenwerden der Welt. Oder ist es genauer die ganze pessimistische Stimmung jener Zeit; sie äussert sich in der Ueberzeugung, es werde in der Welt immer schlimmer werden. Als Beispiel dieser pessimistischen Stimmung lesen wir Esr 14 15 f.: es sollen noch schlimmere Uebel geschehen, als die, die du erlebt hast, denn je schwächer die Welt vor Alter wird, desto mehr häufen sich die Uebel über ihre Bewohner; vgl. den Seufzer in 5 50 ff., dass die Erde immer älter, die Gestalt der Menschen immer kümmerlicher werde. Diese müde Weltbetrachtung ist charakteristisch für die Apokalyptik, und in ihren Kreisen findet sich hauptsächlich das eschatologische Stück von den Wehen. Auch die rabbinischen Gelehrten teilen übrigens jenen Pessimismus; besonders starken Ausdruck giebt ihm der Abschnitt sota IX 15, wo Elieser ben Hyrkanos sagt: seitdem der Tempel zerstört worden ist, haben die Weisen angefangen wie Schreiber, die Schreiber wie Vorsänger, diese wie Laien zu werden, und die Laien werden auch immer schlechter, und ist niemand, der da frage oder forsche, d. h. mit einem Wort: es ist alles heruntergekommen. Im ganzen Kapitel dieses Traktates wird darüber geklagt, wie alle Tugenden und Wissenschaften aufgehört haben, mit dem Tod jedes grossen Gelehrten sei eine Tugend versiegt oder ein Unglück eingetreten. Die grosse Zeit der berühmten Rabbinen ist vorüber, man fühlt

sich als Epigonen, und dem Rabbinen schwinden mit dem Erlöschen der grossen Autoritäten die Stützen der allgemeinen und der sittlichen Ordnung. Ein ähnliches Gefühl verrät die Weissagung Samuels des Kleinen (b. sota 48b j. sota 24b tos. sota XIII 5 b. sanh. 11a schir. r. 8 10), der als hervorragendes Moment der Drangsalzeit den Tod von Ismael und Simon (in der hadrianischen Verfolgung) weissagt; vgl. den Ausspruch des Akiba in mechilta 95b und den des Jochanan b. S. soferim 16 8. Allemnach hat diese pessimistische Stimmung insbesondere seit der Zerstörung Jerusalems um sich gegriffen; und es war sicherlich nicht bloss eine grundlose Stimmung, sondern Glaube und Sitte haben ohne Zweifel durch dieses grausame nationale Erlebnis thatsächlich schweren Schaden gelitten. Aber gerade aus diesem Dogma von den letzten Leiden konnten nun die Frommen dem gemütlichen Druck zum Trotz den Trost schöpfen, dass ihre jammervolle Lage, das Elend der Welt, die politische und sittliche Auflösung Israels nicht das Zeichen endgültigen Verderbens sei, sondern im Gegenteil ein notwendiger Vorbote des kommenden Heils. Was ist die Gegenwart, was ist die grosse Not der Zeit anderes als ein Unterpfand der herrlichen Zukunft (vgl. § 29, 4)? Ausser diesen in der Schrift, in der Natur der Sache und im Erlebnis liegenden Motiven muss endlich noch die Möglichkeit ausserjüdischen Einflusses erwähnt werden, der zur Ausgestaltung der eschatologischen Theorie von der letzten bösen Zeit geführt haben könnte.

6. Die Schilderung der einzelnen Momente dieser bösen Zeit ist nicht völlig aus der Luft gegriffen, sondern hat ihre Vorlagen. Teils ist sie geschöpft aus dem früheren geschichtlichen Erleben, teils aus biblischen Weissagungen und biblischen Vorgängen (Sintflut, Untergang Sodoms, ägyptische Plagen u. s. w.); endlich stehen unsere Schriftsteller vielfach unter dem Eindruck von Naturerscheinungen, die sie selbst erlebten, oder von denen sie doch gehört hatten; vulkanische Ausbrüche, seltsame Gebilde in der Gestirnwelt u. dgl. haben sowohl die Phantasie des Schriftstellers genährt als den Glauben an die Schrecken der letzten Zeit verstärkt. So ist z. B. in II Mk 5 2f. Sib IV 130ff. der Ausbruch des Vesuvs ein Zeichen für das Ausbrechen des göttlichen Zorns. In den Sibyllinen ist oft nicht zu unterscheiden, ob ein wirklich geschehenes Ereignis in der Natur geschildert wird oder ob eine Weissagung für das Ende gemeint ist. Namentlich Josephus dient zum Beleg dafür, wieviel die Gemüter damals erlebten.

B IV 286f.: in einer Nacht während der Belagerung Jerusalems war ein entsetzliches Gewitter, ein unheimliches Gebrüll der zitternden Erde; die Weltordnung war augenscheinlich zum Verderben der Menschen in Verwirrung geraten und man musste darin Vorbedeutungen eines nicht geringen Unglücks erkennen. Weiter berichtet B VI 288ff. von Warnungsstimmen Gottes: ein schwertähnliches Gestirn erschien über der Stadt, ein Komet war ein Jahr lang am Himmel; eine Lichterscheinung dauerte bei einer halben Stunde bei Nacht, dass man meinte, es sei heller Tag; eine Kuh, die der Hohepriester zum Altar führte, gebar ein Lamm; das eherne Thor des inneren Vorhofs öffnete sich plötzlich um die sechste Stunde der Nacht; vor Sonnenaufgang sah man über der ganzen Gegend in der Luft Wagen und bewaffnete Scharen durch die Wolken hineilen und Städte umkreisen; an Pfingsten hörten die Priester bei ihrem Dienst plötzlich ein Getümmel und Rauschen, dann den vielstimmigen Ruf: lasset uns von hinnen ziehen. Ein Bauer kam vier Jahre vor dem Krieg zum Fest und rief immer und immer wieder: wehe über Jerusalem. Vgl. noch b. joma 39a.

Was Josephus hier erzählt, erinnert in vielem an jene eschatologischen Aussprüche über die letzte böse Zeit, die wir verzeichneten; es giebt einen Einblick in die erhitzte Phantasie der damaligen Zeit: man sah die zuvor er-

dachten Schauerereignisse schon jetzt in der Luft, oder was man sah, vergrösserte sich ins Unheimliche und wurde dann ein beliebtes Stück der phantastischen Erwartung.

7. Endlich die Stellung dieses eschatologischen Aktes im eschatologischen Drama: In Dan 12 geht voraus das Auftreten des Michael, es folgt die Auferstehung, Seligkeit und Verdammnis; in Esr 5 1ff. ist nichts angegeben, als dass die seltsamen Erscheinungen in den letzten Tagen geschehen; in Esr 6 18ff. heisst es: siehe, Tage werden sein, wenn ich komme, um heimzusuchen die Erdbewohner, zu rächen den Frevel der Frevler, wann Zions Erniedrigung voll ist und der Aeon der dahingeht, versiegelt, da will ich folgende Zeichen geben; am Schluss (v. 25) ist dann gesagt: man wird das Heil Gottes und das Ende seines Säkulums sehen. Gemäss 7 26ff. kommt nach den Plagen c. 6 die messianische Vorperiode, doch kann 7 26ff. nicht in ursprünglicher Beziehung zu c. 6 stehen, da nach 6 20 die Wehen das Weltende einführen. c. 9 sagt, dass die erwähnten Dinge in novissimis (8 63) geschehen, ihnen folgt das Heil im heiligen Land und die Qual der Bösen. In Bar 29 geht aus den Wehen die Messiaszeit hervor; nach 70 2 geschehen die Wehen, wenn die Zeit der Welt reif sein und die Ernte der Aussaat der Bösen und der Guten kommen wird, darnach erscheint der Messias; in 40 38 folgt der „Wechsel der Zeiten“ auf die letzte Verwirrung. In der Abrahamsapokalypse ist nach den Wehen das Auftreten des Messias, das Heil, die Verdammnis der Bösen erzählt; in Hen 99f. fällt die letzte böse Zeit mit dem Vernichtungsgericht über die Sünder zusammen; nach Hen 80 gehen die Sünder in der letzten bösen Zeit zu Grunde. Aus dieser Uebersicht ergiebt sich einmal, dass die Wehen sowohl mit der Messiaszeit als mit der überjüdisch geschilderten allgemeinen Heilszeit verbunden erscheinen; sodann dass die letzte böse Zeit meist unmittelbar der seligen Zeit vorausgeht, ohne dass dabei von einem Gerichtsakt noch ausdrücklich geredet wäre. Dies stimmt auch zu der zuweilen ausgesprochenen Weissagung, dass die Sünder durch die Schläge der letzten Zeit allesamt ausgerottet werden; denn dieser Untergang der Gottlosen in den Drangsalen steht deutlich für das sonst angenommene Vernichtungsgericht Gottes, und von den Frommen heisst es bei beidem gleicherweise, dass sie behütet und gerettet werden. Auch der Ausgang des Völkersturmes ist eine Art des Vernichtungsgerichts: die bösen Feinde werden bis auf den letzten ausgetilgt. So entsprechen die Wehen vielfach dem Gericht, vgl. z. B. Bar 70 2: sie treten ein, wenn die Ernte der Aussaat der Bösen und der Guten kommt, d. h. (da in den folgenden Versen eine Beschreibung der Wehen, dann der Messiaszeit gegeben wird) sie treten ein als Gericht über die Welt. Ein weiterer Beweis für die Verwandtschaft der Wehen und des Gerichtes liegt darin, dass die Erscheinung Gottes zum Gericht mitunter mit denselben Merkmalen des chaotischen Umsturzes geschildert wird, wie wir sie im gegenwärtigen Abschnitt kennen lernten (s. § 37, 3a). Eine eigenartige Vermischung von Enddrangsal und Vernichtungsgericht giebt die Stelle Hen 99 4—10 100 1—6, nach der Gott in jenen Tagen der Enddrangsale und der allgemeinen Verwirrung das grosse Gericht unter den Sündern hält, während dessen die Gerechten von den Engeln bewahrt werden, dass sie nicht auch mit vom Gericht verschlungen werden; auch ist hier neben die gegenseitige Selbstzerfleischung die Vernichtung der Sünder durch das Gericht Gottes gesetzt. —

Entspricht so einerseits der eschatologische Akt der Wehen dem Gerichtsakt, so zeigt er andererseits **Verwandtschaft mit** dem eschatologischen Akt des **Weltuntergangs**. Nicht bloss werden zur Beschreibung der beiden Vorgänge fast die gleichen Momente verwendet vgl. z. B. Sib IV 174f., sondern die beiden berühren sich auch der Idee nach. Die „Erschütterung der Schöpfung", die in den Wehen geschieht, ist wohl zuweilen als das Mittel zum Weltuntergang und zur Entstehung eines neuen Weltalls, bezw. als die Form dieses Zusammenbruchs gedacht. Einen Beleg für den Zusammenhang zwischen den Wehen und dem Weltuntergang liefert Bar 32 1ff.; hier ist zunächst davon die Rede, dass der Allmächtige die ganze Schöpfung erschüttern wird und dass dabei das Gesetz seine Anhänger beschirme; dann heisst es v. 6 weiter: grösser als die beiden Trübsale der Zerstörungen Jerusalems wird die Not sein, wenn der Allmächtige seine Schöpfung erneuern wird.

8. Sehr häufig nun sind diese Erscheinungen der letzten bösen Zeit wie in Mark 14 und Parallelen **als Vorzeichen des Endes** gewertet. Dem letzten Kommen Gottes gehen Ereignisse voraus, die wie ein Herold sein Nahen verkünden Bar 25 1f.; es sind Zeichen (signa) Esr 5 1 13 6 12 20 8 63f. 9 6 13 32. In der Phantasie des Apokalyptikers ist es zuweilen eine Drommete, die plötzlich laut ertönt, dass alle Menschen sie vernehmen und erbeben Esr 6 23 (es ist dies nicht der Trompetenstoss zur Auferstehung), ebenso Esr 5 4(?) Abr 30 vgl. die Trompeten beim Weltuntergang in Sib IV 173f. Der Höchste selbst wird durch diese Ereignisse daran erinnert, dass es nun Zeit sei, aufzustehen Esr 11 48f. (vgl. den nichteschatologischen Ausspruch von Akiba in b. roschh. 16a, dass die Posaunenstösse am Neujahrsfest Gott veranlassen, sich Israels zum Guten zu erinnern). Deutlich tritt der Vorzeichencharakter der erwähnten Nöte in den talmudischen Formeln zu Tag: der Messias kommt nicht früher, als bis der letzte Heller aus dem Beutel geschwunden ist u. dgl., oder: in der Zeit, wo der Sohn Davids kommt, da wird allgemeine Gottlosigkeit sein u. s. w. Es ist die spezielle Aufgabe des Apokalyptikers, die Zeichen zu erforschen, er hat ja Beruf und Fähigkeit, die Zeit des Endes zu berechnen; er lässt sich vom Engel über diese letzten Dinge belehren Dan 12 8 Sib III 796. Um nun das Herannahen der Endzeit aus den letzten Drangsalen recht deutlich zu bestimmen, werden dieselben in Abschnitte eingeteilt, so dass man das Fortschreiten des Zeigers an der Weltenuhr Schritt für Schritt verfolgen kann. Diese systematisierende Thätigkeit ist naturgemäss etwas Sekundäres. Ursprünglich selbständige Sprüche werden gesammelt und dann gegliedert. Die uns überlieferten Einteilungen sind in der Regel freilich sehr wirr und undurchsichtig. In Bar 27 sind es zwölf Abschnitte, in Bar 28 zwei Abschnitte, die aus je sieben Wochen bestehen vgl. 70 6; in Abr 30 sind's zehn Plagen; nach b. sanh. 97a zählen die Rabbinen sieben Teile der bösen Jahrwoche, an deren Schluss der Messias erscheint: in der ersten kommt Regen über die eine, Regenlosigkeit über die andere Stadt, in der zweiten die Pfeile des Hungers, in der dritten grosse Hungersnot, dass die Tora vergessen wird von ihren Lehrern, in der vierten Sättigung und Nichtsättigung, in der fünften grosse Sättigung, viel Essen und Trinken, die Tora kehrt wieder zu ihren Lernern zurück, in der sechsten Geschrei und in der siebten Kriege. Wenn wir in Esr 5 4 das Bruchstück einer Trompetenapokalypse hätten (vgl. § 10, 5a) so würde sich dieselbe

als Einteilung der Wehen der Trompetenapokalypse in apk.Joh 8 6ff. zur Seite stellen. Treffen dann diese Dinge im einzelnen der Reihe nach ein, dann weiss der Kundige, wo er dran ist Esr 9 1—4 („wenn ein Teil der angekündigten Zeichen vorübergegangen sein wird, so wirst du erkennen, dass nun die Zeit gekommen ist, in der der Höchste die Welt heimsuchen will“). Nur die Wissenden verstehen die Zeichen der Zeit Dan 12 10, sie sind ja im Besitz der apokalyptischen Geheimbücher; und jeder, der es merkt, wird weise Bar 28 1 vgl. Hen 99 10 100 6. Die Menschen hören es wohl alle, aber sie wissen nicht, was es zu bedeuten hat Esr 5 7; die Masse merkt nicht, dass die Endzeit angebrochen ist Bar 27 15, und die es wissen, sagen es nicht Bar 48 32f. Erst das Ende selbst, der Wechsel der Zeiten, wird jedermann die Augen öffnen Bar 48 38 Hen 100 6. — Ebenso ist endlich der Apokalyptiker Daniel genau darüber unterrichtet, wie lange die letzte feindliche Verwüstung vor dem Ende dauern wird: die Heiligen sind der Gewalt des schrecklichen Königs überliefert „auf eine Zeit und Zeiten und eine halbe Zeit“ 7 25, nach 8 14 dauern die Greuel am Heiligtum 2300 Abende und Morgen, nach 12 11f. 1290 bezw. 1335 Tage.

§ 32. Der Tag Gottes.

1. Zwischen der alten und der neuen Zeit ist ein Wendepunkt, ein Einschnitt, der als „Tag“ bezeichnet wird. Dieses Wort hat verschiedenen Sinn: entweder und meistens überwiegt darin der Gedanke an das Gericht, es ist der Tag des Gerichts, also der Tag, der das Alte abschliesst, der letzte Tag; oder überwiegt der Gedanke an das Heil, es ist der Tag, der das Neue beginnt, vgl. den Doppelgebrauch in Hen 45 3f.: in v. 3 ist „jener Tag“ = der Tag der (gerichtlichen) Auswahl; in v. 4 ist „jener Tag“ = der Tag der Heilszeit. Dieser Tag Gottes ist mit den verschiedensten Namen benannt; er heisst: der Tag b. sanh. 110b (nach Mal 3 19), der letzte Tag βιος Aδ 41 (an dem die allgemeine Auferstehung geschieht); jener Tag Hen 45 3f. 60 6 Sib III 55 V 351; jener grosse Tag Hen 54 6; jener Tag des Gerichts Esr 7 38f. Hen 100 4; der Tag des Gerichts (als Vernichtungsgericht und als Weltgericht) Jdt 16 18 Hen 22 4 Ps Sal 15 12 Jub 4 19 Esr 7 102 113 12 34 t.Levi 3 sl.Hen 39 1 51 3 u. s. w.; der Tag des grossen Gerichts Hen 19 1 94 9 98 10 99 15 104 5 Jub 5 10 23 11 sl.Hen 44 5 48 9 50 4 52 15 mechilta 50b 51a (יום דין הגדול); der grosse Tag des Gerichts Hen 10 16 22 11 (25 4) 84 4; der Tag der Vollendung des grossen Gerichts Hen 16 1. Der Tag der Entscheidung (dies decretorius) Esr 7 104, ἡμέρα διαγνώσεως Weish 3 18. Der Tag Gottes Bar 48 47, d. h. der Tag, an dem Gott seine Herrschaft verwirklicht und offenbart, im Gegensatz zu allem, was bisher in der Welt regierte und seinen Tag hatte; der Tag des Allmächtigen Bar 55 6; der grosse Tag des Herrn sl.Hen 18 6; jener grosse und furchtbare Tag der Veranstaltung Gottes, die er treffen will mit der Welt βιος Aδ 37. Der Tag des Auserwählten (des Messias) Hen 61 5 u. s. w.; nur in HenB ist der Tag des Messias = der Tag Gottes. Speziell zum Ausdruck des Strafgerichts steht: der Tag der Rache (ἡμέρα ἐκδικήσεως) LXX Dt 32 35; der Tag des Fluchs und des Strafgerichts Hen 102 5; der Tag des Zorns und Grimms Jub 24 28; der Tag des Zorns des Gerichts Jub 24 30; der Tag der Verwirrung, des Fluchs, Grimms und Zorns Jub 36 10; der Tag der Gewalt, der Strafe und des Gerichts Hen 60 6; der bittere

Tag Sib III 59 vgl. 324; der Tag der Not für die Sünder Hen 50 2 48 10 96 2, der Tag ihrer Angst und Not Hen 48 8, der Not und Trübsal 63 8, des Leidens und der Trübsal 45 2 55 3, der Trübsal Hen 1 1. Der Tag des Verderbens für die Gottlosen Hen 98 10; der Tag der Ungerechtigkeit (d. h. wohl der Tag, an dem die Ungerechtigkeit dran kommt) Hen 97 1; der Tag des grossen Gerichts, der Trübsal und der grossen Schmach für den Geist der Gottlosen Hen 98 10; der Tag der argen Drangsal 100 7, des unaufhörlichen Blutvergiessens 99 6, des Blutvergiessens, der Finsternis und des grossen Gerichts 94 9; vgl.: der Tag des Gerichts und der Vollendung der gefallenen Engel Hen 10 12. Umgekehrt heisst es: der Tag der Errettung der Gerechten Hen 51 2; der Tag der Barmherzigkeit für die Gerechten (an dem die Sünder nicht gefunden werden) Ps Sal 14 9, ἡμέρα ἐλέου 18 5, der verheissene Tag 7 10, der Tag der Auswahl (ἐκλογή) beim Auftreten des Messias Ps Sal 18 5; der Tag des Trostes mechilta 51 a.

2. Der Ausdruck „Tag" ist nicht zu pressen. Nach Esr 7 43 hat der Gerichtstag sogar eine Länge wie eine Jahrwoche, vgl. Sib V 351, wornach „jener Tag" (an dem Gott erscheint, um die Führung zu übernehmen) lange Zeit sein wird. So heisst's auch allgemeiner: ecce dies veniunt quando . . . Esr 13 29, die letzten Tage (dies novissimi) Esr 13 18, „in jenen Tagen" Hen 50 1 27 4 u. s. w. — Verwandte Formeln sind: die letzte Zeit Sib V 348, in tempore novissimo Esr 7 73 (= am Gericht), in novissimo Esr 7 87 Bar 83 5 und ähnliche. Es ist das Ende der Welt.

Die Formel „Ende der Zeiten" und ähnliche Formeln lehnen sich an das alttestamentliche בְּאַחֲרִית הַיָּמִים an, vgl. in fine dierum Bar 10 3 (Esr 12 32), in extremo dierum Bar 25 1. Man redet von der Endzeit, הַקֵּץ b. sabbat 138 b sifra 111 b Dan 12 13, סוֹפָא Dan 7 26, עֵת קֵץ Dan 12 4, finis temporis Bar 29 8 19 5 59 4. Baruch hat ausserdem und in verschiedenen Bedeutungen (entsprechend der wechselnden Stellung dieser Apokalypse zu der Frage nach dem Weltuntergang) die Formeln: finis temporum 13 3 21 8 27 15 29 8 30 3 vgl. 83 6, finis saeculi 54 21 69 4, finis saeculorum 59 8; mundus (corruptionis) finitur 40 3; in fine 14 11 72 1, finis 42 6 69 5; tempus postremum 41 5, temporibus postremis 78 5, postremo 78 6, extrema tempora 6 8; tempore novissimo 66 6, temporibus novissimis 76 5, in novissimo 83 5. Esra sagt: finis temporis prioris 6 7 = Ende der jetzigen Periode; dagegen finis in 6 6 8 54 12 34 und finis temporis hujus 7 113 = Weltende mit Weltgericht und Weltauflösung; allgemein finis temporum 3 14 11 39, tempora finiuntur 14 9 vgl. ass.Mos 7 1, finis saeculi mei Esr 6 25. In ass.Mos 12 4 (1 18) steht exitus saeculi; nach Jub 50 5 „vergehen" die Jubiläen, d. h. die gegenwärtige Geschichte hört auf; sl.Hen 47 2 spricht vom Ende der Welt; Himmel und Erde werden vollendet in Ewigkeit 18 7, die ganze Kreatur, sichtbare und unsichtbare, endet 65 6. Vgl. noch die Ausdrücke συντελεια πληρωσις consummatio § 30, 3 a.

3. Dieses Kommen Gottes zum Endakt ist die zweite Parusie sl.Hen 32 1, vgl. t.Juda 22, das letzte Kommen sl.Hen 42 5 Sok, im Gegensatz zum ersten Kommen Gottes bei der Schöpfung Esr 5 56 ff. sl.Hen 58 1 oder bei der Gesetzgebung (also beim Anfang der Geschichte Israels). Gott ist der Erste und der Letzte, der da war und der da kommt, ob nun der Rahmen die Geschichte der Welt oder die Geschichte seines Volkes ist. Der terminus technicus für dieses Kommen Gottes zu seinem grossen Tag ist „Heimsuchen" vgl. sl.Hen 58 1. Heimsuchen ist eine vox media, der Ausdruck ist entweder allgemein gebraucht oder nach einer bestimmten Richtung verwendet (als Heimsuchung zum Heil oder zum Unheil). Allgemein ist der Gebrauch in folgenden Stellen: es kommt die ἡμέρα κρίσεως, ὅταν ἐπισκέπτηται ὁ θεὸς τὴν γῆν ἐν κρίματι αὐτοῦ Ps Sal 15 12, ebenso steht Ps Sal 10 4 ἐπισκοπή in Verbindung mit ὁδοί, den Handlungen der Menschen; in Bar 83 2 ist visitare parallel dem judicare (Weltgericht); ähn-

lich 20 2 visitare mundum, 24 4 Gott wird heimsuchen (visitare) seine Werke; Esr 5 56 visitare creaturam; 6 18 Gott kommt zu nahen, um heimzusuchen (visitare) die auf der Erde Wohnenden und zu rächen die Ungerechtigkeit der Ungerechten; 9 2 visitare saeculum. Nach Weish 3 13 bekommt man den Lohn ἐν ἐπισκοπῇ ψυχῶν; endlich heisst es ass.Mos 1 18 vom Weltende: in respectu quo respiciet illos (Israel) dominus. Anderwärts ist der Begriff nach einer Seite genau bestimmt; es giebt eine Gnadenheimsuchung für die Gerechten: Hen 25 3 Gott kommt, ἐπισκέψασθαι τὴν γῆν ἐπ' ἀγαθῷ; Ps Sal 3 11 ἐπισκέπτηται δικαίους, ähnlich 10 4 11 1; Weish 3 7 ἐπισκοπὴ τῶν δικαίων, 3 9 (cod. sin. u. A.) ἐπισκοπὴ ἐν τοῖς ἐκλεκτοῖς (ὁσίοις) αὐτοῦ; t.Juda 23 (t.Levi 16) ἐπισκέψηται ἐν ἐλέει, t.Asser 7 ἐπισκέπτεσθαι τὴν γῆν. Umgekehrt giebt es eine Strafheimsuchung für die Gottlosen: Hen 60 6 jener Tag ist für die Sünder Heimsuchung; Bar 54 17 velociter visitabimini; Weish 19 15 ἐπισκοπὴ an Sodom, 14 11 an den Götzenbildern.

§ 33. Die besonderen Heilspersonen.

Gott ist es eigentlich, der das Gericht und die Erlösung ausführt, vgl. z. B. schemot r. 3 12. Aber er hat besondere Werkzeuge, die die Heilszeit herbeibringen helfen oder die Heilsgemeinde um sich sammeln. Das ist vor allem die königliche Figur des Messias, den wir im nächstfolgenden Abschnitt § 34 für sich behandeln.

1. Der Prophet.

An manchen Stellen wird die Erweckung eines Propheten ausgesprochen. Als man unter Judas Makkabäus den Tempel reinigte und den entweihten Brandopferaltar einriss, beschloss man die Steine an einem geeigneten Ort niederzulegen, bis ein Prophet kommen würde (μέχρι τοῦ παραγενηθῆναι προφήτην), der ihnen Bescheid gäbe, was damit geschehen solle I Mk 4 44—46; später wurde beschlossen, dass Simon für immerdar (εἰς τὸν αἰῶνα) Anführer und Hohepriester sein soll, bis ein glaubhafter Prophet erstehen werde (ἕως τοῦ ἀναστῆναι προφήτην πιστόν) I Mk 14 41, vgl. I Mk 9 27: es kam eine grosse Trübsal über Israel, wie solche nie gewesen seit der Zeit, da ihnen zuletzt ein Prophet erschienen war. Die gleiche Sehnsucht nach einem Propheten bringt ja Ps 74 9 zum Ausdruck. Es ist an diesen Stellen nicht gewiss, ob der erwartete Prophet der eschatologische Endprophet ist, dessen Erscheinen mit der neuen Zeit zusammenhängt; doch ist es wahrscheinlich, dass in der Makkabäerzeit die Hoffnung auf den nahen Umschwung geherrscht hat. Damit ist aber die weitere Frage noch nicht beantwortet, ob dem Propheten eine umfassende und bleibende Aufgabe in der neuen Zeit zugedacht war oder nur eine vorbereitende. Es wiegt in den angezogenen Stellen das Negative an der Erwartung eines Propheten vor, das Gefühl, in der Gegenwart keinen Propheten zu haben, und das bedeutete nichts anderes als von Gott verlassen zu sein. Die Gemeinde sehnt sich durch die Erneuerung der prophetischen Gabe wieder in die unmittelbare Berührung mit Gott zu kommen. Und der Blick ist dabei auf gegenwärtige Fragen, auf die gegenwärtigen Zustände, die der Prophet beantworten und beurteilen soll, gehalten, mehr als auf die kommende Zeit des Endes. Anders bei Philo (de monarch. 9), der auf Grund von Dt 18 15 an das Kommen eines Propheten glaubt und in diesem Propheten wohl den Bringer des Heils, den Anfänger einer

neuen Aera sieht, vgl. auch t.Levi 8. Aus Josephus erfahren wir, dass Volksverführer als Propheten auftraten, die das Heil bringen wollten; sie kopierten den Mose, um sich als den rechten Propheten auszuweisen.

Unter Claudius tritt ein Theudas auf; der beredet die Leute, ihm mit ihrer ganzen Habe an den Jordan zu folgen; er gab vor, ein Prophet zu sein und durch sein Wort den Fluss spalten und die Menge trockenen Fusses hinüberführen zu wollen A XX 97 f. Auch der Aegyptier unter dem Landpfleger Felix giebt sich für einen Propheten aus; er will das gemeine Volk verleiten, mit ihm auf den Oelberg zu steigen; dort wolle er ihm zeigen, wie auf sein Geheiss die Mauern Jerusalems einstürzen, und dann werde er sich den Eingang in die Stadt bahnen B II 261 f. A XX 169 f. Unter Festus wird ein Gaukler erwähnt, der der Menge Glück und Befreiung aus allem Elend verhiess, wenn sie ihm in die Wüste folge A XX 188. Dieser Zug in die Wüste vor dem Beginn der Heilszeit erinnert gleichfalls an die erste Erlösung durch Mose; vgl. noch B II 259 A XX 167 f. Es ist wahrscheinlich, dass diese Männer selber Messiasse werden wollten.

2. Anderwärts ist der Prophet, den man erhofft, ein wiederkehrender grosser Prophet vergangener Zeiten.

a) Mose.

Der grösste Prophet Israels ist Mose gewesen, der Erlöser aus Aegypten, der prophetische Mittler, der Urheber der Tora. Das spätere Judentum stellt Mose sehr hoch. Je mehr die Tora im Ansehen stieg, desto mehr auch ihr Vater. Jahwe verherrlichte ihn wie einen Gott, heisst es in Sir 45 1 ff. In der Assumptio Moses tritt Mose in den Mittelpunkt, vom Messias ist hier nichts gesagt; jener ist der Weltmensch, sein Grab ist die ganze Welt 11 8, er ist ein grosser Engel, der allseits treue Herr des Worts, der göttliche Prophet der Welt, der vollendete Gelehrte der Zeit, der Fürbitter des Volkes 11 16 f. 12 6. Nach Bar 59 8 ff. wird Mose zu seinen Lebzeiten in den Himmel entrückt und bekommt Offenbarung über die geheimsten Dinge des Raums und der Zeit vgl. Esr 14 5. Besonders hoch denkt das alexandrinische Judentum, das der griechischen Weltweisheit die einzige Weisheit des Gesetzes gegenüberstellte, und besonders hoch denkt Philo über den Urheber der Tora: Gott erklärte ihn zu seinem Teilhaber, übergab ihm die Herrschaft über die ganze Welt, alle Elemente gehorchten ihm als ihrem Herrn; als Freund Gottes hatte er Mitbesitz an seiner Macht Philo vita M I 28. Mose ist höher als die Erzväter, ihn stellt Gott nach dem Tod zu sich selbst; schon im Diesseits machte ihn Gott nicht bloss zu einem König, sondern zum Gott (nach Ex 7 1), sagt Philo de sacrif. Abel. 3 CW I 205 f. Die rabbinische Theologie hält ihn für einen König schir. r. 7 6 und für den Höchsten aller Weltbewohner pesikta XXXII. Auch t.Levi 8 spricht wohl von ihm und rühmt seine grosse Bedeutung (s. § 7, 2). — Man glaubt nun nicht bloss, dass ein Prophet wie Mose kommen werde, sondern man glaubt an das Wiederkommen des Mose selbst. Von den Samaritanern wird erzählt, dass sie den wiederkehrenden Mose erwarteten; und Jochanan ben Sakkai sagt in debarim r. 10 1, Mose werde einst (mit Elia) wiederkommen, weil er sein Leben für die Israeliten in dieser Welt gegeben habe. Vermutlich denkt der rabbinische Gelehrte dabei nicht bloss an Moses Wiederkunft im allgemeinen, sondern an eine besondere Aufgabe des wiederkehrenden Mose bei der Einrichtung der neuen Zeit. Dies legt schon die Zusammenstellung mit Elia in selbigem Ausspruch nahe. Und sofern die künftige Erlösung ein Gegenstück zur Erlösung aus Aegypten ist, wird Mose das naturgemässe Urbild für den Führer der Heilszeit. — Ueber Sib V 256 f. haben wir in § 17, 5 ge-

sprochen. Ursprünglich ist auch hier die Erwartung ausgedrückt, dass Mose wieder vom Himmel her kommen werde.

b) Elia.

In der rabbinischen Theologie, speziell der Mischna, ist es vor allen andern Elia, der einst zum Beginn der Heilszeit wiederkehren wird. Gegenwärtig wirkt Elia im Himmel als Fürbitter für das Volk (kohel. r. 11 2 Elieser). Wie vom Messias in Ps Sal 17 36, wird von ihm Sündlosigkeit ausgesagt; durch dieses Verdienst hat er nach späterer Ansicht (Juda b. Ilai in vajj. r. 22 27 und sonst) das Los ewiger Dauer bekommen, das dem Adam beschieden war, vgl. Sir 48 11 im hebräischen Text. Im Talmud, namentlich in späteren Stellen, erscheint er häufig auch jetzt schon den Menschen, besonders den Rabbinen, in Engel- oder Menschengestalt b. baba k. 60b u. s. w. Aus Mal 3 23 wird nun gefolgert, dass er bei der letzten Erlösung wiederkommen werde schemot r. 3 12. Seine Funktion in der Heilszeit ist verschieden gefasst: nach Sir 48 10 ist er bereit auf die (bestimmte) Zeit, um zu beschwichtigen den Zorn vor dem Tag Jahwes, um das Herz der Väter den Kindern wieder zuzuwenden und um herzustellen die Stämme Jakobs. Hier ist Mal 3 23 f. durch einen Zug erweitert, der in Jes 49 6 dem Ebed eignet. Oder hat Elia zu bestimmen, ob die und die Personen zur Heilsgemeinde gehören oder nicht: es giebt nach edujot VIII 7 eine Ueberlieferung von Jochanan ben Sakkai, der es wieder von seinem Lehrer als eine Halacha von Mose vom Sinai übernommen haben soll, dass Elia nicht kommen wird, um unrein und rein zu sprechen, zu entfernen und zu nähern (scl. der Heilsgemeinde), sondern (nur) um die mit Gewalt (= unrechtmässig) Eingedrungenen zu entfernen und die mit Gewalt Entfernten zu nähern. Die Weisen aber lehnen dies ab, Elia komme nicht um zu entfernen und nicht um zu nähern; sie geben dem Elia im Anschluss an Mal 3 23 f. die allgemeine Aufgabe, Frieden in der Welt zu stiften. Diese Mischnastelle zeigt, dass die Gelehrten sich über den Sendungszweck des Elia stritten. Anderwärts ist Elia gar der spitzfindige Rabbiner, der bei seinem Kommen noch allerlei Anstände beseitigt und auf Streit- und Zweifelsfragen Auskunft giebt, damit die Heilszeit, die Ordnung, der Frieden kommen kann. Er ist also auch hier der vorbereitende Ordnungsstifter wie in Maleachi, nur jetzt in rabbinischer Weise ins Kleinliche gezogen. Juda b. Durtai, der Zeitgenosse Hillels, hält es für möglich (b. pesach. 70 b), dass Elia die Israeliten einst fragen werde, weshalb sie das Festopfer am Sabbat nicht dargebracht hätten. (Nach der gewöhnlichen, von Juda aber missbilligten Ansicht der Rabbanan nämlich verdrängt das Festopfer den Sabbat nicht; d. h. der Sabbat ist so heilig, dass das Festopfer an ihm nicht dargebracht werden darf.) In der gleichen Richtung liegt der Ausspruch, den baba m. I 8 enthält: findet jemand ein Dokument unter seinen Papieren und weiss nicht, welche Bedeutung es hat, so bleibt es liegen, bis Elia kommt; II 8: findet jemand goldene und silberne Gefässe, so darf er sie nicht berühren, bis Elia kommt (während man andere Fundgegenstände teilweise benützen darf); vgl. die späteren Aussprüche baba m. III 4: strittiges Geld soll man deponieren, bis Elia kommt schekal. II 5: den Ueberschuss des Begräbnisgeldes für einen Toten lässt man liegen, bis Elia kommt; b. menach. 45 a: Elia wird einst dunkle Bibelstellen deuten; b. pesach 13 a: man soll die zweifelhafte Speise nicht verbrennen, da Elia kommen und sie als reine erklären könnte. Diese Stellen zeigen

zugleich, dass man das Kommen des Elia und der Heilszeit in nächster Nähe sich dachte.

c) Mose und Elia zusammen. Nach Jochanan ben Sakkai in debar. r. 10 1 sagt Gott zu Mose: Wenn ich den Propheten Elia senden werde, sollt ihr beide zusammen kommen. Hieraus ist ersichtlich, dass die eschatologische Theorie von der Wiederkunft des Elia älter ist als die von Moses Wiederkunft.

Unter den übrigen Propheten ist noch dem Jeremia eine Mittlerstellung in der Gegenwart gegeben, in II Mk 15 13 ff. Wegen seiner Erwähnung im N. T. soll dies hier auch angeführt sein. Judas erzählt II Mk 15 13 ff. einen Traum: Onias und Jeremia seien ihm erschienen, Jeremia in grauem Haar und in herrlicher δοξαgestalt mit ausgestreckten Händen; Onias stellt ihn dem Judas vor: dieser ist der Freund der Brüder, der viel betet für das Volk und die heilige Stadt, Jeremia, der Prophet Gottes. Dann habe Jeremia ihm, dem Juda, ein Schwert gegeben zur Vernichtung der Feinde. Vgl. hiezu auch das Interesse, das in II Mk 2 1 ff. für Jeremia sich bekundet. Nach Bar 9 1 ist Jeremia sündlos gewesen, wie wir's vorhin von Elia hörten.

d) Allgemein heisst es in Esr 6 26: die Männer, die einst emporgerafft sind (recepti), die den Tod nicht schmeckten seit ihrer Geburt, erscheinen wieder (nach den Endzeichen, mit Beginn des Heils). Die Herzenserneuerung der Erdbewohner wird im Zusammenhang mit dem Auftreten dieser Männer angeführt; sie haben also eine eschatologische Funktion. Solche in den Himmel entrückte Männer sind besonders Henoch und Elia (Weish 4 10 f. Jub 4 23 Hen 39 3 ff. 89 52 sl.Hen 36 2 u. s. w.); in der Esra- und der Baruchapokalypse geniessen Esra und Baruch diesen Vorzug: Esr 14 9 vgl. 14 49 14 14 Bar 76 2 13 3 25 1. Baruch erhält auch eine direkte eschatologische Aufgabe: er ist nach 13 3 aufbewahrt für das Ende der Zeit, damit er sei in testimonium, er wird einst beim Gericht auftreten, um den Völkern ihre Sünde als Augenzeuge ins Gesicht zu sagen, wenn sie sich über ihre Strafe verwundern wollen. In seinem irdischen Leben war er Fürbitter für sein Volk z. B. 34 1. Von Esra ist nur gesagt, dass er mit dem Messias zum Heil wiederkommen werde, ohne dass ihm eine besondere Funktion gegeben würde; ebenso heisst es von Daniel in 12 13 ganz allgemein, dass er wiederkommen werde.

3. Henoch.

Die Thätigkeit des Zeugens, die in der Baruchapokalypse dem Baruch zugewiesen ist, hatte wohl ursprünglich Henoch, vgl. Jub 10 17 4 24 sl.Hen 19 5 64 5 40 13 53 2. Von einer Wiederkehr des Henoch zum eschatologischen Akt ist nur in Hen 90 31 geredet (er kommt mit Elia zur Heilszeit); es soll ihm aber offenbar keine eschatologische Rolle dabei zugewiesen werden, sondern er darf eben am Heil teilnehmen; Gott wirkt alles, dazu kommt hernach der Messias. In Hen 71 dagegen lebt Henoch als der gegenwärtige Mittelpunkt der Heilsgemeinde im Himmel. Er ist in diesem Anhang zu den Bilderreden mit dem Titel und Charakter des Menschensohnes begabt, und es ist erzählt, wie Henoch in den Himmel der Himmel entrückt wird und die Behausung Gottes sieht. Der Betagte (= Gott), die vier Erzengel und eine Menge Engel treten aus jenem Haus heraus und kommen dem Henoch entgegen; der schreit mit lauter Stimme Gott zum Preis. Der Sprecherengel kommt zu Henoch, grüsst ihn und spricht zu ihm: du bist der Mannessohn, der zur Gerechtigkeit geboren wird, Gerechtigkeit wohnt über dir und die Gerechtigkeit des betagten Hauptes verlässt dich nicht (vgl. 46 3); alle die auf deinen Wegen wandeln werden, deren Wohnungen und Erbteil werden bei dir sein, und sie werden sich

bis in Ewigkeit nicht von dir trennen. Also der Menschensohn Henoch hat eine Gemeinde um sich; die ganze Situation ist im Himmel und bleibt im Himmel; der Menschensohn ist hier nicht etwa ein präexistenter Heiland, der mit der Endzeit auf die Erde käme, um die Erlösung zu vollführen, sondern er ist der Mittelpunkt der seligen himmlischen Gemeinde der Gegenwart und der Zukunft. Das alte eschatologische Schema ist eben in Hen 71 überhaupt nicht mehr vorhanden, sondern der Schauplatz der Seligkeit, der Himmel, besteht jetzt schon neben der Erde und der einzelne Fromme geht mit seinem Tod dorthin. Wenn dieses Kapitel, was nicht unwahrscheinlich ist, christlicher Herkunft ist, so erhebt sich die schwierige Frage, wie sich dieser Menschensohn Henoch zu Christus verhält. Interessant ist auch, wie das slavische Henochbuch dem Henoch eine Erlöserrolle zuteilt; es heisst dort in 64 5, Gott habe den Henoch ausgewählt mehr denn alle Menschen auf der Erde und ihn gesetzt zu einem, der seine Geschöpfe niederschreibt und der wegnimmt die Sünde der Menschen und der hilft den Kindern seines Hauses. Hier ist also Henoch auch der „Auserwählte“, wie der Menschensohn in HenB; er ist der himmlische Schreiber, wie er in der späteren jüdischen Theologie mit Metatron gleichgesetzt wird, und er ist ein Messiaserlöser im neutestamentlichen Geist, d. h. einer, der die Sünde der Menschen wegnimmt. — Henoch scheint ein besonderer Liebling der christlichen Litteratur geworden zu sein; in der jüdischen Litteratur dagegen kam Henoch vielfach in Misskredit, sie suchte seine Gestalt auszumerzen und spezifisch jüdische Figuren an seine Stelle zu setzen. Was übrigens das spätere Judentum über Henoch dachte, ist aus Eisenmenger (Neuentdecktes Judentum II 396 ff.) zu ersehen. Bemerkenswert ist darunter die Aehnlichkeit zwischen einer Aussage über Henoch in sl.Hen 21 und einem Ausspruch des Samuel b. Nachman (um 270) über den Messias: die Engel bringen den Messias (nach Dan 7 13) bis an die Grenze ihres Bezirks, dann zieht ihn Gott vollends zu sich; gerade so ist die Entrückung des Henoch in sl.Hen 21 2 5 geschildert.

4. Der Engel.

a) Der wiederkehrende Prophet kommt vom Himmel, er ist eine himmlische Gestalt. Zuweilen ist die Figur, die Israel zur Heilszeit verhilft, geradezu ein Engel. Israel hat seinen Schutzengel wie die Völker. Unbestimmt heisst es in II Mk 11 6 (nicht eschatologisch): die Juden bitten Gott vor der Schlacht, er möge einen guten Engel zur Rettung für Israel senden vgl. 15 23 und Brief Jer 6. Nach Jub 35 17 ist der Hüter Israels mächtiger und gepriesener als der Hüter Esaus; in Hen 89 f. setzt Gott einen Erzengel, einen der sieben „Weisen“ (90 22), als Aufseher über die siebzig Hirten, die Israel regieren; er muss ihre Thaten genau aufschreiben, er legt nach 89 76 Fürbitte für Israel ein und in 90 14 kommt er dem von allen Tieren bedrängten Böckchen zu Hilfe. T.Levi 5 erwähnt einen Engel, der auf die Frage Levis, wie er heisse, antwortet: ich bin der Engel, der das Geschlecht Israel losbittet, dass Beliar sie nicht völlig zertrete (armen. Text: ich bin der Wächter des Geschlechtes Israel, damit sie nicht bis zum Ende zu Grunde gehen), denn jeder böse Geist stürmt gegen sie an; Levi will seinen Namen wissen, damit er ihn anrufen kann am Tage der Trübsal. T.Dan 5 f. erzählt von dem Engel, der für Israel bittet; er ist der Mittler zwischen Gott und den Menschen zum Frieden Israels und stellt sich gegen das Reich des Feindes; der Engel des Friedens

wird Israel stärken, dass es nicht in das äusserste Uebel gerät. — In Abr 10 ist Jaoel dem Abraham und seinem Geschlecht beigeordnet (nach c. 10 am Schluss segnen Jaoel und Michael den Abraham in Ewigkeit). Im übrigen ist Michael der Schutzfürst Israels. Er steht nach hebr. t.Naftali 8 an der Spitze der siebzig Engel, ist nach sl.Hen 33 10 Erzengel und Mittler Gottes, nach Hen 20 5 einer der heiligen Engel und über den besten Teil der Menschen, über das Volk, gesetzt (Beer ergänzt Israel, was aber nicht nötig ist; der griech. Text lautet: ἐπὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγαθῶν τεταγμένος [καὶ] ἐπὶ τῷ χαῷ, von Charles nach dem äthiop. Text in λαῷ korrigiert). Nach Dan 10 13 20 f. kommt Michael dem obersten Engel im gegenwärtigen Kampf gegen den persischen bezw. griechischen Schutzengel zu Hilfe; der Offenbarungsengel sagt über ihn zu Daniel: „euer Schutzengel“ (שׂר) Michael, der mir zur Seite tritt, um mich zu unterstützen und mir Schutz zu gewähren. Nach Dan 12 1 ist er der grosse Fürst, der über dem Volk Daniels steht, הַשַּׂר הַגָּדוֹל הָעֹמֵד עַל בְּנֵי עַמֶּךָ.

b) In eschatologischem Zusammenhang erscheint „der Engel“ ohne Namen in ass.Mos 10 2 Dan 8 11 LXX, vielleicht auch in Hen 90 20 (s. Charles); Michael in Dan 12 1 vgl. schemot r. 12 29. Nach ass.Mos 10 1 wird Gottes Regiment am Ende sichtbar, der Teufel hat ein Ende; weiter heisst es 10 2: dann werden die Hände des Engels (nuntius) gefüllt, der an höchster Stelle steht (in summo constitutus), und sofort wird er sie (Israel) rächen an ihren Feinden. Das Handfüllen geht auf den Einsetzungsritus beim alttestamentlichen Priester zurück. Der Engel führt also das Vernichtungsgericht aus für Gott und für Israel. Der griechische Uebersetzer von Dan 8 11 stellt in Aussicht, dass „der Anführer die Gefangenen erlösen wird“ (ἕως ὁ ἀρχιστράτηγος ῥύσεται τὴν αἰχμαλωσίαν); der ἀρχιστράτηγος ist vermutlich auch ein Engel. Vielleicht hat in Hen 90 20 22 der Erzengel, der als Aufseher über die Hirten gesetzt war, ebenfalls eine Funktion beim Endgericht, aber mehr als Helfer beim göttlichen Urteilsakt, denn als Vernichter; wir lesen dort von „dem Anderen“, der, wie der Höchste auf dem Richterstuhl sitzt, die versiegelten Bücher nimmt und sie vor dem Herrn der Schafe öffnet; dieser „Andere“ ist wohl der genannte Erzengel. Unbestimmter bezüglich des eschatologischen Aktes, aber bestimmter bezüglich des Engelnamens heisst es in Dan 12 1: und in jener Zeit steht da Michael, der grosse Fürst, der über den Söhnen deines Volkes steht, und es wird eine Zeit niedagewesener Bedrängnis sein; im folgenden wird sodann berichtet, wer von Israel gerettet wird, hierauf die Auferstehung und der Glanz der Weisen. Also beginnt mit dem Auftreten Michaels das eschatologische Drama, er giebt das Zeichen zum Anfang; es ist, wie wenn er aus dem Schlaf sich erhebt und das gezückte Schwert, das bis daher zum Boden gesenkt war, aufwärts führt: da erscheint das Ende. Es entspricht der passiven Ausdrucksweise der Apokalyptik, dass dem Michael keine eigentliche Thätigkeit zugeschrieben wird. Nach schemot r. 12 29 endlich wird Gott einst durch Michael und Gabriel seinen Willen ausführen lassen (in Anlehnung an Obadja 21); doch ist das wohl eine Aeusserung aus späterer Zeit.

c) Wir werden auch beim Messias im engeren Sinn die Verwandtschaft mit der Engelwelt antreffen: wo er als Mensch, aber als präexistente himmlische Figur geschildert ist, wie in HenB, da berührt er sich nahe mit dem Wesen eines Engels, vgl. z. B. 46 1: bei ihm (Gott) war ein „Anderer“ (vgl. Hen

90 20), dessen Gestalt hatte das Aussehen eines Menschen und sein Antlitz war voll Anmut gleich dem eines heiligen Engels.

5. a) Wie verhalten sich nun die bisher beschriebenen Heilspersonen zum gewöhnlich genannten Messiaskönig, dem Messias im engeren Sinn, wie er aus dem A. T. her bekannt ist?

1) Der erwartete Prophet kann Wegbereiter Gottes oder des Messias sein; er kann dem Heil bloss vorarbeiten, er kann aber auch der Mittelpunkt des Heils sein. Wir werden anzunehmen haben, dass in gewissen Kreisen der Heiland der neuen Zeit als Prophet gedacht war, vgl. besonders die Erzählungen in Josephus. In Joh 6 14f. fliesst Prophet und Messias zusammen; das Volk sagt von Jesus: das ist der wahre Prophet, der in die Welt kommen soll, und es will ihn zum König machen. Das heisst also: wenn ein Prophet durch Wunderthaten die Heilszeit herbeiführt, verdient er ihr König, ihr Messias zu sein. In t.Levi 8 (griech. Text) ist von dem König, der aus dem Samen Levis erstehen und ein neues Priestertum schaffen wird, gesagt, seine Erscheinung sei unausprechlich wie eines hohen Propheten (armen. Text: wie ein Prophet des Höchsten). — 2) Der wiederkehrende Mose schliesst den Messiaskönig aus, er ist selbst der Erlöser; wo man den Mose erwartete, erwartete man nicht gleichzeitig auch den Messiaskönig. Der wiederkehrende Elia ist zunächst nicht der Wegbereiter des Messias, sondern Gottes; in der Mischna, der wir die meisten Stellen über Elia entnehmen, ist der Messias fast nicht erwähnt. In den Gedankenkreisen, in denen Elia beliebt war, ist die Ergänzung zu Elia also vielmehr Gott, nicht der Messias; Elia hat die Schwierigkeiten aus dem Weg zu räumen, damit Gott kommen kann. Der vom Himmel wiederkehrende Elia ist zu gross, um Vorläufer eines menschlichen Messias sein zu können. Daher ist es die naturgemässe Entwicklung, dass Elia schliesslich selbst zum Messias wird. Er wird in späterer Zeit mit dem Messias identifiziert, vgl. den Ausspruch des Huna († 297) in b.sanh. 98b mischle r. 19 21, demzufolge nach Mal 3 23 Elia einer der Namen des Messias ist. Dass aber allerdings in der populären Eschatologie, wie sie im N. T. durchschlägt, Elia der Herold des Messias wurde, folgt auch aus den Stellen in Justins dialogus cum Tryphone c. 8 u. 49; hienach hat der kommende Elia die Aufgabe, den noch verborgenen Messias zu salben und allen bekannt zu machen; weil Elia noch nicht gekommen ist, kann Trypho den Jesus nicht für den Messias halten. — 3) Der himmlische Henoch in Hen 71 schliesst, wenn jüdisch, den jüdischen Messias selbstverständlich aus; er ist vielmehr der Mittelpunkt der himmlischen Gemeinde und als solcher Gegenstück zum irdischen Messias als dem Mittelpunkt der seligen Gemeinde auf der Erde. — 4) Der Engel in ass. Mos. 10 (Hen 90 Dan 12) ist gleichfalls das himmlische Gegenstück zum menschlichen Messiasherrscher und lässt demnach für diesen keinen Raum.

b) Die angeführten Heilspersonen sind also alle in gewissem Sinn Messiasse, der Prophet, Mose, Elia, Henoch, der Engel. Henoch (Daniel, Esra, Baruch) sind die Heroen der Apokalyptik, Mose ist der Heros des gesetzesgelehrten Judentums, Elia vermutlich der Heros der populären Eschatologie; der Prophet ist die am meisten irdische, der Engel die am meisten transscendente Figur. Wir sehen somit, noch ehe wir zu dem Messias im engeren Sinn uns wenden, dass der Messiasgedanke etwas Vielfältiges ist und dass

man noch nicht viel gesagt hat, wenn man sagt, Jesus habe sich für den Messias gehalten. Für was für einen „Messias“? Für einen Propheten oder für einen Toralehrer oder für einen Träger engelhafter Kraft, für einen Priesterkönig (Levi 18) oder endlich für einen politischnationalen König? Aus der ganzen Litteratur zur Zeit Jesu folgt, dass die verschiedenen Kreise im jüdischen Volk sich ihren besonderen „Messias“ erdacht und ihn in sehr verschiedener Gestalt erwartet haben: die Pharisäer anders als die Essener, die Priester anders als die Politiker, die Apokalyptiker anders als die Torastudenten, die Gebildeten anders als die Masse, die Zeloten anders als die Stillen im Lande. Das müsste viel mehr berücksichtigt werden auch für die Frage nach dem Messiasbewusstsein Jesu und für die Frage nach den Vorstellungen, die sich die Zeitgenossen von Jesus bildeten. Das erste in Jesus war übrigens sein Ichbewusstsein, sein Kraftbewusstsein, wie bei jedem andern Menschen auch. Weil er der Jesus war, der eine heilige Kraft in sich spürte und einen heiligen Zorn über manches, das er sah, hat er Sünden vergeben und sich nicht ans Gesetz gehalten, nicht weil er sich als „Messias“ fühlte. Da er aber in den Formeln seiner Zeit dachte und an das Kommen des Reiches auf Erden glaubte, geht er von seinem Ichbewusstsein aus weiter und findet, dass er zum Mittelpunkt des kommenden Reiches bestimmt sei, ob als König oder als übermenschlicher Gottesmensch oder als Prophet, d. h. welche „Messias“form sein „Messias“bewusstsein sich aneignete, das ist erst eine weitere Frage.

§§ 34—35. Der Messiaskönig. — § 34. Uebersicht über die Quellen.

1. Die apokryphe Litteratur sagt nichts von einem Messias und hat andere Heilsorgane. Das erste Makkabäerbuch kennt wie Sirach die Verheissung vom immerwährenden Herrscherthron, die dem David gegeben war 2 57; es erwartet im übrigen einen Propheten 4 16 14 41 und scheint eine Abneigung gegen die monarchische Verfassung zu haben, denn in 8 14ff. ist die römische Einrichtung gelobt, dass ein Senat mit dem jährlich wechselnden Konsul regiere. Judith, Tobit und Baruch erwähnen die davidische Hoffnung nicht.

2. Die jüdischen Gebete.

a) Die palästinensische Rezension des Schmone esre spricht nur vom Königtum des davidischen Hauses; sie lässt den Frommen in der 14. Bitte Gott also anrufen: erbarme dich über Jerusalem und über das Königtum des Hauses David, des Gesalbten deines Heils (צִדְקֶךָ), gelobt seist du Gott Davids, der Jerusalem baut. Dagegen wünscht der Beter nach der babylonischen Rezension (v. 15) bestimmter eine messianische Person: den Spross (צמח) Davids lass eilends sprossen und erhöhe sein Horn durch deine Hilfe, gelobt seist du, der sprossen lässt (ein Horn) der Hilfe; v. 1 dankt Gott dafür, dass er einen Goël bringt, nach v. 7 ist aber Jahwe selbst der ēl goēl. Auch im übrigen Gebet ist Jahwe der melek, der alles thut; die Erlösung, die Rückkehr der Zerstreuten, die Wiederherstellung des Staats, die Erneuerung des Tempeldienstes: alles geschieht durch Gott, der Messias erscheint nur als letztes Geschenk Jahwes an die Nation und hat keine Funktion beim eschatologischen Endakt selbst. Auch ist unter dem צֶמַח דָּוִד wohl nicht eine ewige Persönlichkeit, sondern nur ein Wiederanfänger der davidischen Dynastie zu verstehen. Die Hauptsache ist die einheimische Regierung, nicht der Regent.

b) Das Habinenugebet gedenkt des Messias; die beiden Rezensionen weichen aber hinsichtlich des Wortlautes in diesem Punkt voneinander ab. Die palästinensiche Fassung nennt Gott „unsern Goël“ und erwähnt neben andern erhofften Wohlthaten Gottes als einen der Gebetswünsche den „Spross deines Knechtes David“; im babylonischen Text dagegen ist dieses Anliegen allgemeiner formuliert, denn hier bittet der Fromme um „das Aufsprossen eines Horns für David, deinen Knecht“ und um „die Aufrichtung einer Leuchte für den Sohn Isais, deines Gesalbten“. — Das Kaddischgebet enthält die Bitte, Gott möge sein Königtum errichten und (ausser andern Heilsgeschenken) herbeikommen lassen seinen Gesalbten (daneben: und erlösen sein Volk); in der Handschrift B fehlt der Messiaswunsch. Im Kaddisch de Rabbanan heisst es: und er möge hervorsprudeln lassen (וְיַבַּע) das Ende, da die Herrschaft seines Gesalbten kommt; auch hier steht in der Handschrift B nichts von einer Bitte um den Messias. — Das Musaphgebet erhofft ausser andern Gnadengaben Jahwes „das Aufsprossen eines Horns für David, deinen Knecht, und die Aufrichtung einer Leuchte für den Sohn Isais, deines Gesalbten“. — Diese Gebete, die die populäre Stimmung ausgedrückt und beeinflusst haben mögen, erwarten somit den Wiederbeginn der davidischen Herrschaft oder den König Messias, ohne ihm aber ein bestimmtes Geschäft zu geben. Er gehört eben mit zu den Verheissungen und zu den wichtigen Stücken des Heils. Das geknechtete Volk will wieder ein selbständiger machtvoller Staat werden und der Heilskönig ist die Personifikation dieses Zukunftsstaates.

3. Die rabbinische Theologie. In der Mischna blättern wir vergebens nach dem Messias. Die einzige Ausnahme bildet sota IX 15, wo ähnlich wie in b. sanh. 97 a der allgemeine Abfall, die Verderbnis und Not geweissagt und als Spuren des Messias bezeichnet sind; indes ist dieses Stück wohl erst später der Mischna angeheftet worden. Im übrigen war, wie wir sahen, Elia eine Lieblingsfigur in diesem Gesetzeskodex. Die Gemara und die Midraschim dagegen kennen die jemot ha-maschi(a)ch als einen Namen der Heilszeit und sprechen nicht selten vom Messias, ohne ihn aber mit deutlichen Funktionen auszustatten. Es ist also für das rabbinische Judentum, wie für die eben erwähnten Gebete charakteristisch, dass es zwar auf den Messias wartet, aber ihn sich nicht weiter ausdenkt. Was die Rabbinen interessiert, das ist mehr das Kommen des Messias an sich, als seine Art und Thätigkeit, und so wird es auch dem gemeinen Manne gegangen sein. Hierin zeigt sich, wie der Messias für den Juden ein Wertbegriff war, identisch mit dem Kommen der Heilszeit, nicht eigentlich eine lebensvolle persönliche Gestalt, vgl. zum Beleg hiefür den Spruch in b. pesach. 5 a (Schule Ismaels), es seien den Kindern Israels drei Belohnungen beschieden, die Ausrottung der Kinder Esaus, die Erbauung des Tempels und der Name (d. h. die Existenz) des Messias. Mit Eifer hält die rabbinische Theologie an der davidischen Hoffnung fest; so sagt z. B. Elieser in b. berach. 48 b (mit Beziehung auf das schmone esre): wer mit dem Segenswort: „der Jerusalem bauet“ die malkut des Hauses David nicht erwähnt, der genügt seiner Pflicht nicht.

Wir verfolgen hier nur noch die Auslegung einiger alttestamentlichen Messiasstellen durch die älteren Rabbinen als Beispiele für ihr Verhalten zum Messiasglauben. Gen 49 10 ist in b. sanh. 5 a nicht messianisch gefasst; wir lesen dort die Erklärung einer Baraita, unter dem Stab, der nicht von Juda weichen wird, seien die Häupter der Verbannten (die

Exilarchen) in Babel zu verstehen, und unter dem Gesetzgeber zwischen den Füssen die Enkel Hillels. Jes 9 5 ist in perek schalom von Jose dem Galiläer auf den Heilskönig bezogen (Winter-Wünsche I 649), und auch Jes 11 wird messianisch verwendet, indem die Rabbinen dem Bar Cosiba, der sich für den Messias hielt, entgegneten, vom Messias stehe geschrieben: er riecht und er richtet b. sanh. 93b und Ruth r. 3 15. Dagegen haben wir spätere Aussprüche, die Jes 9 5f. mit Hiskia erklären b. sanh. 94a Ruth r. 3 15 vgl. Justin. dial. c. Tryph. Der Eine König in Jes 23 15 ist nach Eleasar b. Asarja (b. sanh. 99a) der König Messias. Bei Sach 9 1 verwirft Jose, der Sohn der Damascenerin, im Streit mit jüngeren Gelehrten die messianische Auslegung des חדרך pesikta XX sifre 65a schir. r. 7 5; Sach 9 9 wird von den Rabbinen messianisch exegesiert b. berach. 56b beresch. r. 22 5 49 11 32 6; aus Sach 14 2 zieht Eleasar v. M. in schir r. 6 10 einen Schluss auf das Geschlecht des Königs Messias. Ferner gilt Hos 3 5 in b. megilla 18a als Weissagung vom Zukunftskönig. Ps 2 ist nach b. sukka 52a ein Messiaspsalm: die rabbinische Lehre entnimmt zunächst einmal den Worten von Ps 2 7 „ich will den Beschluss kundthun" die Ansicht, dass der Messias, der Sohn Davids, binnen kurzem erscheinen werde; sodann glaubt sie, dass der Herr nach Ps 2 8 zum Heilskönig sagen werde: verlange etwas von mir, ich will dir's geben. Ebenso verwendet Jose, ein Rabbi aus etwas späterer Zeit, in b. aboda s. 3b den Psalm für den Messias und für sonstige eschatologische Gedanken, und auch in beresch. r. 15 8 ist Ps 2 8 als Aussage über den Messias benützt; vgl. noch den Namen „Gesalbter" für den Zukunftskönig, der auf Ps 2 2 zurückgeht. Ps 72 17 ist in b. pesach. 54a ned. 39b der Messiashoffnung dienstbar gemacht, denn es wird daraus der Beweis für die Ewigkeit des Messiasnamens gezogen. Ps 110 ist nach Dalmann, Die Worte Jesu I 234 Anm. in der rabbinischen Litteratur zum erstenmal um 260 messianisch exegesiert worden. Interessant ist der Streit der Rabbinen über Dan 7 9 (b. chagiga 14a b. sanh. 38b); von den dort erwähnten Thronsesseln, meint Akiba, sei der eine für Gott, der andere für David (= den Messias) bestimmt, wie ja Akiba auch sonst als stürmischer Vertreter der Messiashoffnung bekannt ist. Ihm entgegnet Jose der Galiläer: Akiba, wie lange noch willst du die Gottheit profanieren! vielmehr ist einer für das Recht, der andere für die Gerechtigkeit, und Akiba lässt sich zu dieser Deutung umstimmen. Eine andere nichtmessianische Exegese giebt Eleasar b. Asarja, der sagt, einer diene als Stuhl (zum Sitzen), der andere als Schemel (für die Füsse). Der Widerspruch der Rabbinen gegen die messianische Deutung durch Akiba kann die Vermutung begründen, dass die Rabbinen sich den Messias im allgemeinen rein menschlich dachten. In canticum 2 8 endlich fanden die Theologen teils den König Messias (Elieser b. Jakob und Elieser, der Sohn des Galiläers Jose) pesikta V schir r. 2 8, teils Gott selber, der zur Heilszeit kommt, sifre 135a zu Dt 32 12; da auch Akiba in mechilta zu Ex 15 2 verschiedenfach den Freund im Hohenlied auf Gott deutet, ist dies wohl die ältere Exegese.

4. Von den Psalmen Salomos ist das Gedicht Ps 17f. dem Messias gewidmet, während die übrigen Psalmen nichts von ihm wissen.

Ps 18 1—4 ist ein Stück für sich; 18 5—9 schliesst an 17 46 an, ist aber eine etwas matte Wiederholung von bereits Gesagtem; so bleibt in der Hauptsache Ps 17.

Der siebzehnte der Salomospsalmen giebt die ausführlichste zusammenhängende Schilderung des messianischen Regiments und vor allem der messianischen Persönlichkeit aus unserer Litteratur. Es ist hier zunächst v. 4 das Versprechen an David erwähnt, dass sein Königtum vor Gott nicht aufhören solle; dann lesen wir v. 21 das Gebet: „lass ihnen erstehen ihren König, den Sohn Davids, dass er über Israel regiere", und den Wunsch, Gott möge ihn ausrüsten für seinen Beruf. Als Thaten des Messias erscheinen die Zerschmetterung der Feinde und der Sünder oder die Unterjochung der Völker bezw. die Zurechtweisung der Sünder; die Wiedervereinigung und Verteilung der Stämme Israels; die Reinigung Jerusalems und das weise und gerechte Regiment in Israel; die Erziehung des Volkes wie der einzelnen Reichsgenossen in Gottesfurcht und Tugend. Fraglich ist, ob der Schilderung des messianischen Herrschers etwa der Gegensatz zur idumäischen Fremdherrschaft zu Grunde liegt (v. 23). Jedenfalls bewegt es unsern Dichter mehr, dass der Messias für die kultische Heiligkeit und die ethische Reinheit Israels sorgt, als dass er es zu äusserem Ruhm führt. Demgemäss ist auch die Haupteigenschaft des Messias selbst die ethische Hoheit. Er ist rein von Sünde 17 36 und ganz Gott ergeben 17 34ff.

Die Zeichnung seiner Eigenschaften erinnert zum Teil an Jes 11 (vgl. Ps Sal 17 35: er zerschlägt die Erde mit dem Wort seines Mundes); weiter ist Ps 2 in v. 23f. beigezogen (er zerschmettert all das Wesen der Sünder mit eisernem Stab, wie Töpfergefässe). Neben dem Messias steht durchgängig Gott als der König Israels 17 1 46 (Herr, du selbst bist unser König in Ewigkeit und immerhin) und als aktiver Heilsbereiter 17 8 (σωτήρ), ohne dass dies jedoch der Lebendigkeit des Messiasbildes Eintrag thäte. Bemerkenswert aber ist an dieser Messiasbeschreibung im Unterschied von mancher andern, dass nicht bloss die Wendung zum Heil, sondern auch die Heilszeit selber geschildert wird. — In der Entwicklung der Messiasidee hält die Figur von Ps Sal 17 die Mitte zwischen dem alttestamentlichen und dem späteren, überirdischen Typus. Die erwähnten Güter, die durch den eschatologischen König kommen, sind die alten nationalen und von einer Auferstehung zur Heilszeit unter ihm ist nichts gesagt vgl. 17 44 18 6; aber der Messias ist doch mehr Idealmensch als König und sicherlich nicht bloss Anfänger einer neuen Dynastie. In der gleichen Linie liegt die eigenartige Vermischung von nationaler und allgemeinmenschlicher Aufgabe, die der Messias hier hat, wenn ihm die politische Führung des Volkes und die religiös-sittliche Erziehung des Einzelnen, der Kampf gegen die Feinde und der Kampf gegen die Sünde aufgelegt wird; als Feinde des Volkes und seines Herrschers erscheinen übrigens nur irdische, nicht dämonische Wesen.

5. Die apokalyptische Litteratur.

a) Bei Daniel sehen wir zum erstenmal die überirdischen Faktoren, die Engel, an die Stelle der menschlichen treten; in c. 10 kämpft der Engel Gottes mit dem Schutzengel Israels gegen die Schutzengel der heidnischen Mächte, in 12 1 beginnt die Heilszeit mit dem Aufstehen des Michael. Dagegen ist der visionale Mensch in 7 13 meines Erachtens der (transscendent geartete) Messias, was § 2, 2b ausführlich begründet und geschildert wurde.

b) Sehr viele Abschnitte der Henochapokalypse schweigen über den Messias: Die eschatologische Zeichnung in Hen 10, wie überhaupt der ganze Abschnitt Hen 1—36 enthalten ihn nicht. Ebenso fehlt er in Hen 91—108 (ausser 105 2). c. 90 führt ihn vor, aber ohne aktive Rolle, er kommt erst in dem Moment, da die Gemeinde Heilsgemeinde wird; Gericht und Heil geschieht durch das Erscheinen Gottes. Zuerst beim Gerichtsakt ist der „Andere“, d. h. wohl der Erzengel, als Gehilfe Gottes mit dabei; dann (v. 37), nachdem das Gericht zu Ende ist, das neue Jerusalem gebracht, die Zerstreuten versammelt sind und allgemeiner Friede und allgemeine Gerechtigkeit Einkehr gehalten haben, wird der Messias („ein weisser Stier mit grossen Hörnern“) „geboren“, d. h. in die aktive Existenz gerufen; er geniesst allgemeine Ehrfurcht („alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels fürchteten ihn und flehten ihn an alle Zeit“). Bei der allgemeinen Verwandlung der Schafe (der Israeliten) in Stiere, wird er, der erste unter ihnen, ein Wildochs (s. Beer S. 298) und bekommt auf seinem Kopf grosse und schwarze Hörner. Der Messias ist also hier bloss primus inter pares, ein Israelit wie andere; er ist nicht der Heilsbereiter, sondern nur der König, den man im Zukunftsstaat notwendig und selbstverständlich braucht. Ueber die Dauer seiner Regierung ist nichts gesagt. — Der „Sohn Gottes“ 105 2 ist wohl ein christliches Gebilde; er und sein Schauplatz sind nicht genauer bezeichnet, jedenfalls sind sie geistig gedacht.

c) Einen breiten Raum nimmt der Messiasglaube in den Bilderreden des Henoch ein, und die Messiasaussagen dieser Schrift gehören zu den wichtigsten und eigenartigsten in unserer Periode. 1) Der eschatologische Heiland heisst hier, wohl nach Dan 7 13, der Menschensohn, er ist der Auserwählte, der Gerechte; seit Ewigkeit wohnt er im Himmel, der gegenwärtigen Welt ist er ein Geheimnis und nur die Auserwählten und Gerechten wissen von ihm, die abgeschiedenen Frommen sind mit ihm im Himmel zusammen. Am Ende wird er offenbar, als geistbegabter Weltrichter und als geistbegabtes Haupt der Welt: er sitzt auf dem Thron Gottes und richtet die Engel, den Asasel und die israelfeindlichen Könige und Machthaber der Erde; alles Böse verschwindet vor ihm; die Auserwählten dagegen werden in seinem Namen gerettet, er liest sie aus, durch ihn haben sie das neue Leben, und er wohnt mit ihnen in dem verwandelten Weltall für immer und ewig zusammen; er ist ein Licht auch der Völker und alle Kreatur betet ihn an. So ist der Menschensohn im Gericht und im Heil das Bild Gottes auf Erden. — Wen meint wohl der Verfasser mit diesem von Ewigkeit her präexistenten „Menschen", einen Engel wie Michael, einen Urmenschen wie Adam oder eine erhöhte Figur aus der Geschichte? In Hen 71 wird Henoch selbst mit dem Menschensohn gleichgesetzt, aber das ist ein Anhang und der Menschensohn in HenB ist ewig. Nach 46 3 („sein Los hat den Sieg davongetragen durch Gerechtigkeit") könnte man freilich vermuten, er sei erst infolge seiner bethätigten Gerechtigkeit aus der Himmelsgemeinde der Seligen ausgelesen worden; aber die vorzeitliche Präexistenz ist zu bestimmt behauptet 48 6 3, und die Auslosung muss daher in den ewigen göttlichen Ratschluss gesetzt werden. Ein Engel ist der Menschensohn nicht, nur einem Engel gleich; sein Titel will gerade die menschliche Natur von ihm aussagen, und seine dauernde Heilsgemeinschaft mit den seligen Menschen ist nur möglich, wenn er selber ihresgleichen ist. Er muss nach alledem eine Art Urmensch, ein Uradam sein, vgl. weiter § 35, 1b. Die Formel „Menschensohn" darf noch weniger als bei Daniel irreführen, da sie jetzt als eine Entlehnung auftritt; der „Menschensohn" ist nicht von einem Menschen geboren, sondern unmittelbares ewiges Geschöpf Gottes. Er weilt von Ewigkeit her im Himmel als künftiger Messias, ausser ihm sind im Himmel die Engel und zu ihm gesellen sich die Erzväter und die Frommen. Von diesen allen ist er durch seine künftige eschatologische Aufgabe als Messias charakteristisch unterschieden; andererseits aber ist er mit den erhöhten Frommen eng verbunden, er ist schon jetzt ihr Mittelpunkt, weil er der Mittelpunkt der seligen Gemeinde werden soll. Wahrscheinlich ist dieses präexistente Geschäft des Menschensohns nur in Vorausnahme seines eschatologischen erdacht worden, im Unterschied z. B. vom johanneischen λογος, der von Uranfang an eine selbständige Arbeit hat.

2) Merkwürdigerweise ist der Messias in den Bilderreden trotz all der beschriebenen Züge keine recht aktive Persönlichkeit. Er sitzt wohl auf dem Thron des Gerichts und die Feinde winseln vor ihm, aber es ist nicht gesagt, was er dabei thut; Gott treibt sie weg, die Engel nehmen sie zur Strafe in Empfang. Dies hängt (vgl. Dan 12 1) mit der Ausdrucksweise der Apokalyptik zusammen, die gerne in Passiven redet und „Dinge geschehen" lässt statt Personen handeln. Es heisst z. B. in den Bilderreden: die Gerechten werden gerettet, die Könige werden aus dem Angesicht des Menschensohnes hinweggetrieben,

das Schwert haust unter ihnen vor seinem Angesicht, er erscheint und alles Böse verschwindet. Wenn der Messias eben wie in HenB ganz als Ueberirdischer auftritt, dann mag ihm nicht mehr eine menschliche Armbewegung zugemutet werden. Einen besonders wichtigen und für die übermenschliche Art des Messias bedeutungsvollen Zug fügt der Verfasser seiner Zeichnung dadurch bei, dass er dem Menschensohn auch das Gericht über die Engel und Teufel überträgt. — Nach Hen 47 vollzieht Gott das Gericht; dieses Kapitel ist zwar ein Abschnitt für sich, aber auch sonst wird Gott in den Bilderreden neben dem Menschensohn genannt, ja er ist zuweilen mit mehr Feuer gemalt, wie wir ihn z. B. in 62 10 die Könige aus dem Angesicht des Messias wegtreiben sehen. Beim Sturm der Völker auf Jerusalem c. 56 und bei der Sammlung der Welt um die jüdische Metropole c. 57 ist des Messias nicht gedacht.

d) Die Jubiläen wissen nur von Königen, die aus Jakob hervorgehen und über die Welt regieren werden 32 18; ein besonderer Segen kommt (aus dem Mund Isaaks) über Levi und Juda 31 18 ff. — Die Assumptio Moses will nichts vom Messiaskönig; ihr ist Mose wichtig, und in der Eschatologie c. 10 steht der Engel obenan. — Im slavischen Henochbuch findet man den eschatologischen Herrscher nicht, wie überhaupt die nationaljüdische Hoffnung ihm fremd ist; es redet von Weltgericht, Seligkeit und Verdammnis in individualisierter, allgemeinmenschlicher Form.

e) Die Apokalypsen des Esra und des Baruch erwähnen die Messiashoffnung in einzelnen Abschnitten. Die Esraapokalypse weist dem eschatologischen Heiland Präexistenz 13 26 14 9 12 32 7 28 und in c. 13 überirdische Natur zu. Am meisten Farbe hat das Bild des Messias in Esr 11 f. und in c. 13: er erscheint als Löwe, der den Adler (das römische Weltreich) richtet und in wunderbarer Weise vernichtet, den Rest des Volkes erlöst und in Freude versetzt, bis zum Tag des Gerichtes 12 31 ff. c. 13 weissagt vom apokalyptischen Menschen, der als fabelhafter Ueberwinder der gesamten anstürmenden Völkerwelt, als Erlöser der Schöpfung und als Schirmherr der zwölf Stämme hervortritt. In Esr 7 28 f. ist nur gesagt, dass der Christus nach den letzten Drangsalen mit seinen Genossen, wie die Stadt und das Land der Heilszeit, offenbar wird, und dass er den Uebriggebliebenen vierhundert Jahre lang Freude giebt; dann stirbt er wie alle Menschen. Beim Weltgericht ist er nicht erwähnt, obwohl er in der Theorie auch bei der allgemeinen Auferstehung mit dabei sein müsste (§ 21, 5b); in c. 6 ist das Weltgericht ausdrücklich Gott zugewiesen. Im neuen Aeon hat der Gesalbte nach diesem Stück der Esraapokalypse nichts zu thun, dort ist kein Staatswesen mehr, die Völker und die Feinde sind alle vernichtet und nur noch Fromme sind vorhanden im seligen Paradies. Der Messias lebt eben, das ist auch hier wieder deutlich, kein selbständiges Leben für sich; er lebt nur in seiner Aufgabe und verschwindet mit seiner Aufgabe. — Wir haben schon ausgesprochen, dass die Messiasanschauung der Esraapokalypse nicht einheitlich ist, sondern auf allerlei Traditionen ruht (§ 10, 4) und dass der Apokalyptiker nach Grösserem ausschaut als nach der Messiashoffnung (§ 10, 2). Warum hält er trotzdem an ihr fest? Einmal weil sie ein altheiliges Erbe war, sodann weil sie wirklich auch in der Gegenwart angesichts des politischen Elends noch ihre Trostkraft hatte. Es ist indes wichtig zu sehen, wie der jüdische Glaube für die äussere Not einen Heiland wusste, aber für Sünde, Tod

und Verdammnis nicht, und wie der Christus nur im stande ist, eine kurze irdische Freude zu schaffen, die mit der Welt vergeht. Was hilft die wunderbare Waffenrüstung des apokalyptischen Menschen dem Angefochtenen? Daran ändert schliesslich auch die in 13 26 ausgesprochene Hoffnung nicht viel, dass der „Sohn" die Schöpfung Gottes in den vollkommenen Urstand zurückführen werde (ipse est qui per semetipsum liberabit creaturam suam, et disponet qui derelicti sunt), vgl. § 35, 7e.

f) In Baruch 29 3 offenbart sich der Messias nach den letzten bösen Zeiten, womit die Heilsära beginnt. Diese ist in üppiger Weise als Fruchtbarkeit beschrieben und der Messias hat weiter keine eigentliche Funktion in ihr. Dass die Rückkehr des Messias in Herrlichkeit 30 1 wahrscheinlich ein christlicher Gedanke ist, wurde in § 11, 5a besprochen. In der Waldvision c. 36—40 hat der messianische König etwas deutlichere Gesichtszüge, er tritt als Fürst Gottes dem Weltregenten gegenüber: wenn die Herrschaft des Weltreiches zu Ende ist, kommt die Herrschaft des Messias, die das Weltreich ausrottet; der letzte Regent wird gefesselt auf den Zion geführt, der Messias hält ihm seine Frevel vor und tötet ihn, er beschirmt den Rest seines Volkes und seine Herrschaft dauert von da an bis zum Ende der gegenwärtigen Welt. Freilich ist der Messias auch hier nicht eigentlich lebenskräftig; wie in Esr 11 f., das eine ähnliche Situation beschreibt, ist er nicht ein Krieger, nicht ausgerüstet mit Machtmitteln von der Erde her, er ist vielmehr in Bar 36 8 der sanfte Quell genannt und übt die Vergeltung durch das Wunder des Urteilsspruchs. Von ähnlicher Art ist das Messiasbild in der Wolkenvision c. 53 ff.: der Seher sieht am oberen Rand der Wolke etwas wie einem grossen Blitz Aehnliches, es ist der Messias, der nach den zwölf schwarzen und hellen Wassern und nach der Wolke dunkelster Bedrängnis kommt; er nimmt die ganze Erde in Besitz und zwölf aus dem Meer flutende Ströme umringen ihn und werden ihm unterthan 53 10 f., ihm werden in der Auslegung c. 70—74 (nach dem später beigefügten Vers 70 9) die aus den letzten Nöten Uebriggebliebenen überantwortet; er beruft (c. 72) die Völker und während er die israelfeindlichen für das Schwert bestimmt, macht er die übrigen zu Unterthanen des Gottesvolkes; er setzt sich im Frieden für immer auf den Thron seiner Herrschaft 73 1, und nun offenbart sich die Wonne der Heilszeit, die hier wesentlich in der Aufhebung des Uebels und der Streitigkeiten der Menschen, im Frieden der Tier- und Menschenwelt und in müheloser Arbeit besteht c. 73 f. Der Messias und diese Gaben des Heils sind aber in keine persönliche innerliche Beziehung zueinander gebracht.

g) Die Apokalypse des Abraham verwendet den Messias, den Auserwählten Gottes, in c. 31 zum Herbeirufen des verhöhnten Volkes Israel aus den Nationen, während Gott selbst die Vernichtung der Feinde und der Gottlosen besorgt. Das Heilsbild ist jüdisch.

6. In den Testamenten der Patriarchen heisst es zunächst allgemein und durchgängig, dass das Heil für Israel aus Levi und Juda, d. h. aus der palästinensischen Judenschaft (§ 7, 3a) hervorgehe.

a) Die persönliche Messiashoffnung ist besonders im Testament des Juda niedergelegt. Dieser weissagt c. 24 (nach dem armen. Text), dass nach der Bestrafung Israels und seiner Rückführung durch Gott der Stern des Friedens aufgehen und unter den Menschen ruhig wandeln werde; die Himmel strömen

Gottes Segnungen herab; Gott giesst den Geist der Wahrheit über die Juden aus, die seine Pflegekinder sein und in seinen Geboten wandeln werden. Dann wird aus Juda der Spross ausgehen und das Szepter des Königtums sprossen und aus dem Wurzelstamm Judas der Grund gelegt werden. Aus demselben wird der Stab der Gerechtigkeit den Völkern entspriessen, um zu richten und zu erretten alle, die ihn anrufen. Der griechische Text bestimmt, dass der Segen Gottes über den Messias selbst ausgegossen werde. Ausserdem hat er einen Ueberschuss von folgenden Sätzen: ein Mensch wird aufstehen aus Judas Samen wie die Sonne der Gerechtigkeit; der wandelt mit den Menschen in Sanftmut und Gerechtigkeit und keine Sünde wird an ihm gefunden. Und eine christliche Hand war es wohl, die in den griechischen Text noch hineinschrieb: „er ist der Spross des höchsten Gottes, die Quelle zum Leben für alles Fleisch.“ Im folgenden ist von der Auferstehung der Gerechten geredet, ohne dass der eben genannte König weiter berücksichtigt wäre.

b) Eigenartig ist die Hoffnung auf ein persönliches Heilsorgan im Testament des Levi ausgedrückt, das in c. 18 und 8 von einem Priesterkönig zu künden weiss. 1) Nach der etwas ungeordneten Darstellung in t. Levi 18 erweckt der Herr, wenn die Bestrafung des sündigen Volkes geschehen ist, dem Priestertum einen (griech. Text: neuen) Priester. Sein Stern geht am Himmel auf wie ein König (armen. Text: wie eines Königs); die Himmel öffnen sich und aus dem Tempel der Herrlichkeit kommt Heiligkeit über ihn mit väterlicher Stimme wie von Abraham. Die Herrlichkeit des Höchsten wird über ihn gesprochen; der Geist des Verstandes und der Heiligkeit wird auf ihm ruhen; alle Worte des Herrn werden ihm enthüllt; die Engel der Herrlichkeit des Angegesichts des Herrn freuen sich über ihn; er wird verherrlicht auf der Erde (griech., armen. Text: er wird wachsen auf der Erde, bis er seinen Höhepunkt erreicht hat); einen Nachfolger hat er nicht bis in Ewigkeit. Es wird Friede auf der ganzen Erde sein; er hält ein Gericht der Wahrheit auf der Erde in einer Menge von Tagen; er strahlt Licht und Erkenntnis aus, leuchtet auf der Erde wie die Sonne und vertreibt alle Finsternis, die unter dem Himmel ist; die Erkenntnis des Herrn (armen. die Weisheit des H.) wird ausgegossen auf der Erde wie Wasser; die Gerechten finden bei ihm Ruhe (griech. Text); er giebt die Majestät (armen.: die Weisheit) des Herrn seinen Söhnen (Hdschr. P des griech. Textes: den Menschen) in Ewigkeit; er öffnet die Thüren des Paradieses, stellt weg das gegen Adam drohende Schwert und giebt den Heiligen zu essen von dem Holze des Lebens. Der Geist der Heiligkeit wird auf ihnen (griech. Text) sein; zur Zeit seines Priestertums vergeht jede Sünde, die Gottlosen hören auf Böses zu thun; Beliar wird von ihm gebunden und er giebt seinen Kindern Gewalt, auf die bösen Geister zu treten. Der Herr frohlockt über seine Kinder und hat Wohlgefallen an seinen Geliebten (griech. Text) in Ewigkeit; Abraham, Isaak und Jakob jauchzen, Levi freut sich und alle Heiligen ziehen Frohlocken an; die Himmel werden jauchzen und die Erde wird sich freuen in seinen Tagen. — Dieser Priesterkönig erinnert an Ps 110, es ist ein Messias nach Art des Melchisedek, der ja allemnach in der jüdischen Spekulation als Typus aufgenommen wurde; im Unterschied von Ps 110 liegt aber hier die Thätigkeit dieses Priesterkönigs, wie es auch dem Charakter des Melchisedek entspricht, vorzugsweise auf geistigem Gebiet.

Bousset meint (ZNW I 172 f.), der Abschnitt sei keine eigentlich messianische Stelle, sondern beziehe sich auf einen oder mehrere Vertreter des levitischen Priestertums, und im ursprünglichen Text seien die genannten überirdischen Thaten (Verleihung der Unsterblichkeit an die Heiligen, Beseitigung des Todes und des Beliars) nicht dem Priesterkönig, sondern Gott zugeschrieben gewesen. Aber zu dieser Ansicht liegt kein völlig genügender Grund vor, und der Hebräerbrief kann bestätigen, dass der Priesterkönig nach der Weise Melchisedeks eine der Formen der Messiastheorie war.

2) Schwierig ist t.Levi 8. Nach der hier ausgesprochenen Weissagung wird Levis Same in drei Reiche geteilt zum Zeichen der Herrlichkeit des kommenden Herrn. Der erste κληρος (Hdschr. R) wird gross sein, grösser als er wird kein anderer sein; der zweite wird im Priestertum sein; der dritte wird mit einem neuen Namen genannt werden (griech. Text; armen. Text: er wird mit seinem Namen genannt werden), denn als König wird er in Juda aufstehen und ein neues Priestertum schaffen nach dem Vorbild der Heiden für alle Heiden (armen. Text: er wird Barmherzigkeit üben an allen Völkern). Sein Auftreten (παρουσια) ist unaussprechlich wie eines hohen Propheten aus dem Samen unseres Vaters Abraham (armen. Text A: unaussprechlich wie des Höchsten; armen. Text B: unaussprechlich wie ein Prophet des Höchsten aus dem Samen Abrahams, unseres Vaters). Auch hier also wie in c. 18 träumt der Verfasser von einem Priester, der zugleich ein König ist, und der mit Abraham in Verbindung steht; wie der König in t.Juda 24 ist er für alle Völker da. Ein neuer Zug (im Verhältnis zu c. 18), ist die Vergleichung des Priesterkönigs mit dem Propheten, so dass hier alle drei Organe des Volkes, König, Priester und Prophet, in Eine Person zusammengebunden erscheinen. Interessant ist die Zurückführung dieser Institution, der Vereinigung von Königtum und Priestertum, auf heidnisches Muster. Wer ist aber dieser Priesterkönig? Bousset (ZNW I 166), der den ersten κληρος auf Mose-Aaron, den zweiten auf das levitische Priestertum deutet, findet in dieser dritten Figur den makkabäischen Priesterfürsten. Aber wenn der auch Modell gestanden haben mag, so ist doch wohl der Priesterkönig eine eschatologische Gestalt und mit der „Herrlichkeit des kommenden Herrn“ in engeren Zusammenhang zu bringen. Man wird annehmen können, dass die Heilsbedeutung, die in den Testamenten der Patriarchen den Stämmen Levi und Juda zugewiesen wird, auf eine Persönlichkeit übertragen wurde, und dass man sich das Bild des Erlösers und Heilandes aus den beiden Merkmalen Levis und Judas, aus der priesterlichen und der königlichen Erlösung zusammensetzte; es ist, wie wenn die beiden Heilsstämme, Levi und Juda, in dieser gemeinsamen Heilsfigur des Priesterkönigs zu einer Person vereinigt, in eine persönliche Spitze hinaufgeführt würden. Hiezu ist noch t.Gad 8 zu vergleichen, wonach Gott aus Levi und Juda einen Erretter für Israel aufgehen lassen wird, sowie der Satz in t.Sim 7: „der Herr wird aus Levi einen Hohepriester erwecken und aus Juda einen König“; ist diese letztere Weissagung auch von Haus aus nicht eschatologisch zu verstehen, sondern auf das historische Hohepriestertum und Königtum zu deuten, so zeigt doch der Ausdruck, welchen Wert man auf Levi und Juda legte und worin man das Heil erblickte; die beiden ältesten griechischen Handschriften (C und R) haben übrigens ὡς ἀρχιερέα und ὡς βασιλέα, wodurch die Weissagung einen eschatologiscken Klang erhält. — Vgl. die drei Aemter des Hyrkanus Josephus A XVIII 299.

t.Levi 2 ist wohl kaum als messianisch beizuziehen. Nach dem griechischen Text heisst es dort, Levi solle Botschaft bringen über den, der Israel erlösen wird (λυτρουσθαι); in der

einen armenischen Rezension fehlt dies, in der andern lautet es allgemeiner, er solle von der Erlösung Israels predigen.

c) Aus t.Dan 5 ist nichts über den Messias zu holen; vielmehr ist es Gott selbst, der den Krieg gegen Beliar führt, die gefangenen Seelen der Heiligen dem Beliar abnimmt und die ungehorsamen Herzen bekehrt. Die christliche Hand hat die Stelle für die Deutung auf Christus umgearbeitet. — Das 19. Kapitel des t.Joseph (vgl. BOUSSET ZNW I 155f.) erzählt von einem Angriff aller wilden Tiere gegen ein Lamm, wobei dieses seine Gegner zu allgemeiner Freude der Kälber, der Kuh und der Hirsche (d. h. Israels) besiegt und vernichtet. Dies geschieht in den letzten Zeiten. Das Lamm geht aus Juda hervor. Das eben Angeführte schält sich etwa als jüdischer Kern aus der jetzigen christlichen Umschalung heraus; das Lamm ist vermutlich nicht auf die Makkabäerkämpfer, sondern auf den Messias zu deuten, jedenfalls wurde die Stelle später messianisch verstanden. Möglicherweise ist es in der ursprünglichen Vision das Kalb, von dem die Hilfe ausgeht; dies wäre dann durch die Hinzufügung der Tradition vom siegreichen Lamm verdunkelt worden. Das Bild vom Lamm braucht aber nicht auf christliche Urheberschaft zurückgeführt zu werden, denn es ist wohl auch in der christlichen Litteratur ein Lehnbild; vielleicht ist es seinem Ursprung nach weder christlich noch jüdisch und kann leicht im Judentum schon bekannt gewesen sein.

Im übrigen ist die christliche Messiashoffnung und Messiasanschauung gar oft in die Testamente der Patriarchen eingetragen; wie einfach sich das machen liess, zeigt z. B. t.Benj. 10: wir werden aufstehen, anbetend den König des Himmels, „der auf Erden erschienen ist in der Gestalt eines niedrigen Menschen“.

7. Ein Teil der hellenistischen Litteratur schliesst sich gleichfalls der Erwartung eines persönlichen Messiaskoniges an.

a) Die sibyllinischen Bücher. 1) In III 49 wird das Kommen des heiligen Herrschers (ἁγνὸς ἄναξ), der das Szepter über die ganze Erde für alle Zeiten innehaben wird, mit dem Sichtbarwerden des grossen Königtums des unsterblichen Königs (Gottes) v. 47f. gleichgesetzt; ausser dem Kommen dieses Herrschers verlautet nichts über ihn. Die Erwähnung des Messias an dieser Stelle stammt wohl von jüdischer Hand; es ist kein genügender Grund vorhanden, sie als christlichen Einschub zu betrachten. Der Abschnitt III 652—656 erzählt von einem König, den Gott von Osten her (ἀπ' ἠελίοιο) sendet und der dem Krieg auf Erden ein Ende macht, und zwar thut er dies nicht nach eigenem Rat, sondern den Beschlüssen Gottes folgend, indem er die einen tötet, mit den andern sichere Verträge schliesst. Dies hat zwar seine geschichtliche Analogie an dem Verfahren des Simon Makkabäus, aber die Stelle wird trotzdem Weissagung sein, Weissagung auf Grund eines geschichtlichen Vorganges. Im übrigen ist von dem Messias auch hier nichts weiter gesagt und bei dem im folgenden erwähnten Sturm der Völker gegen Jerusalem und ihrer Vernichtung, sowie bei der Beschreibung der Heilszeit wird er totgeschwiegen; in III 781f. sind die Israeliten im allgemeinen Propheten Gottes, Richter der Sterblichen und gerechte Könige genannt. Somit scheinen die Verse 652—656 ein ganz für sich stehendes Stück, ohne weiteren Zusammenhang mit allem übrigen, zu bilden, wie es eben die Art der sibyllinischen Schriftstellerei ist. Ueber III 286f. wurde in § 17, 3c gesprochen; die Verse 282—294 sind ein Gemisch von Geschichte und Eschatologie, eschatologisch geformte Geschichte; speziell die

Zeichnung des Königs v. 286f. (Gott sendet einen König vom Himmel her, zu richten einen jeden mit Blut und Glanz des Feuers) geht über das Historische hinaus, wenn auch der Ausdruck οὐρανόθεν v. 286 noch nicht gegen einen menschlichen geschichtlichen Helfer beweisen würde.

2) Das vierte Buch der Sibyllinen weiss nichts vom Messias; in v. 40f. 182 übt Gott das Gericht aus.

3) Das fünfte Buch dagegen enthält einige Messiassprüche. In v. 108—110 weissagt die Sibylle, wenn der böse heidnische König sich gegen Jerusalem wende, werde ein König von Gott gesandt gegen ihn (θεόθεν πεμφθείς) alle grossen Könige und die besten Männer (ἄνδρας, andere Lesart φῶτας) vernichten; so werde dann Gericht (κρίσις) sein vom Unvergänglichen über die Menschen. Auch hier ist die Thätigkeit des Messias mit der Thätigkeit Gottes gleichgesetzt; der eschatologische König erscheint zum Schutz Jerusalems, über eine Heilszeit unter ihm ist nichts gesagt. — Am meisten Kraft von allen sibyllinischen Messiasorakeln hat die Weissagung in v. 414—427. Im vorhergehenden ist von der Schändlichkeit Roms und von der zweiten Zerstörung Jerusalems geredet. Dann heisst es v. 414: vom Himmelsgewölbe kam ein seliger Mann (ἦλθεν οὐρανίων νώτων ἄπ' ἀνὴρ μακαρίτης) mit dem göttlichen Szepter, er bringt alles in seine Gewalt, giebt Israel die geraubten Güter zurück, vertilgt die feindlichen Städte und Völker, macht Jerusalem zur glänzenden Stadt und baut darin einen hohen Tempel, bis in die Wolken hinein, so dass alle Gläubigen und alle Gerechten die Herrlichkeit Gottes sehen. Die Fortsetzung des Spruchs v. 428ff. beschreibt, wie die ganze Welt Gott preise und es eine sittenreine und friedliche Zeit sei, und am Schluss heisst es (v. 432f.): es ist die letzte Zeit der Heiligen, wenn dies vollbringen wird der hochdonnernde Gott, der Gründer des grössten Tempels. Auch hier sind also die gleichen Aussagen in Einem Abschnitt vom Messias und von Gott gemacht. Die Zeit dieses eschatologischen Herrschers ist deutlich die definitive Seligkeit, nicht etwa eine bloss vorläufige Periode. Das Heilsbild ist universalistisch, doch wird die Thätigkeit des Heilsköniges direkt nur zu Israel in Beziehung gesetzt. — Zu v. 256ff. s. § 17, 5.

b) Das Buch der Weisheit redet weder vom Messias noch vom davidischen Königtum; in ihm nimmt die himmlische Gestalt der Weisheit den überragenden Platz ein. — Der vielseitige, vielbewanderte Philo dagegen vergisst auch die Volkshoffnung vom persönlichen Messiasherrscher nicht. In seiner Schrift de praemiis et poenis 16 M II 423 spricht er nach Num 24 7 die Erwartung aus, dass ein Mensch hervorgehen werde, ein Strateg und ein Krieger (καταστρατραρχῶν καὶ πολεμῶν), der grosse und zahlreiche Völker niederwerfe, indem Gott die den Heiligen nötige Hilfsmacht sende (τὸ ἁρμόττον ὁσίοις ἐπικουρικὸν ἐπιπέμψαντος θεοῦ). Nun erklärt Philo diese Hilfsmacht als die zwei Eigenschaften des seelischen Mutes und der leiblichen Stärke; dann fährt er fort: dieser wird nicht bloss den Sieg im Krieg ohne Blutvergiessen behaupten, sondern auch eine unwiderstehliche Herrscherkraft haben zum Nutzen seiner Unterthanen, die sich ihm aus Neigung oder aus Furcht oder aus Scheu (δι' εὔνοιαν ἢ φόβον ἢ αἰδῶ) unterwerfen. Drummond, The jewish Messiah S. 272, meint, dieser eschatologische Held sei nicht der leibhaftige Messias, sondern nur eine allegorische Figur für Mut und Körperstärke. Aber ich kann mich

dem nicht anschliessen; denn die unmittelbar auf den Satz ἐξελεύσεται ἄνθρωπος . . . folgenden Worte über die zwei Eigenschaften sind keine Erklärung des Orakels von Num 24 7, sondern nur eine Zwischenbemerkung, und das Wörtlein „dieser“ (τοῦτον . . .), mit dem Philo dann weitermacht, zeigt, dass er einen wirklichen Herrscher im Sinn hat. Allerdings ist wichtig, zu beachten, dass der jüdische Gelehrte nur einen biblischen Orakelspruch zitiert und dass er die Leistung des eschatologischen Kriegführers sofort wieder durch die göttliche, in Gestalt menschlicher Eigenschaften geschickte Hilfe illusorisch macht. Der Messias ist ganz als Mensch gezeichnet. Er kommt nach dem Aufhören des mit den Tieren geführten Krieges zur Vernichtung der Feinde, zur Herstellung des allgemeinen Friedens und zum Beginn der Heilszeit, ist aber dann nicht weiter berücksichtigt. Sein Auftreten erscheint als durch den Ansturm der Feinde veranlasst. Bei der in vita Mos. I 52 M II 126 angeführten Weissagung Bileams dagegen („einst wird aus euch ein Mann hervorgehen und über viele Völker herrschen, fortschreiten wird seine Herrschaft jeden Tag“) denkt der alexandrinische Exeget wahrscheinlich nicht an den Messias, sondern eher an die geschichtliche Gestalt des David. — Im übrigen tritt bei Philo an die Stelle des irdischmenschlichen Zukunftskönigs die himmlische Figur des λογος; so wird sogar Sach 6 12 auf den λογος gedeutet, denn wir lesen in de confess. 14 CW II 241: „mit diesem Namen (ἀνατολή = צֶמַח) ist jener Körperlose gemeint, der mit dem göttlichen Ebenbild eins ist, den der Allvater als seinen ältesten Sohn hervorgehen liess“. Auch der Melchisedek aus Ps 110 ist bei Philo leg. alleg. III 25 f. CW I 130 f. Symbol des λογος, er ist der König des Friedens. Die göttliche Gestalt endlich, die nach de execr. 9 M II 436 allen andern unsichtbar, nur den Begnadigten sichtbar, die Diaspora heimführt, hat mit dem Messias nichts zu thun.

c) Die Septuaginta dient gleichfalls zum Beweis, dass die Messiashoffnung auch im hellenistischen Judentum heimisch war. Sie deutet Num 24 7 messianisch, indem sie abweichend vom hebräischen Text übersetzt: ἐξελεύσεται ἄνθρωπος ἐκ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ καὶ κυριεύσει ἐθνῶν πολλῶν καὶ ὑψωθήσεται ἢ Γὼγ βασιλεία καὶ αὐξηθήσεται ἡ βασιλεία αὐτοῦ. Aehnlich bekommt Num 24 17 ff. durch eine Aenderung messianisches Aussehen, indem aus dem Scepter des hebräischen Textes ein Mensch gemacht wird (ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ἰακώβ, καὶ ἀναστήσεται ἄνθρωπος ἐξ Ἰσραήλ), es ist dann wie im hebräischen Text vom Scepter, so hier vom ἄνθρωπος gesagt, dass er die Feinde zerschmettere und Israel stark mache. Auch Gen 49 10 und Ps 110 bezieht die griechische Uebersetzung auf den König der Zukunft: sie nennt ihn προσδοκία ἐθνῶν (Gen 49 10) und giebt ihm sogar vorweltliche Präexistenz (Ps 110 3: ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐξεγέννησά σε), er ist älter als der Morgenstern und bekommt am Tage seiner δύναμις, d. h. seines Hervortretens in die Aktivität, die Herrschaft. Diese Präexistenz des Messias ist auch im griechischen Text von Dan 7 13 noch deutlicher als im hebräischen zum Ausdruck gebracht (καὶ ἰδοὺ . . . ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἤρχετο, καὶ ὡς παλαιὸς ἡμερῶν παρῆν; beachte die Fortsetzung: καὶ οἱ παρεστηκότες παρῆσαν αὐτῷ). Ebenso weicht die Angabe in Ps 71 17 (LXX zu hebr. Ps 72 17: πρὸ τοῦ ἡλίου διαμενεῖ τὸ ὄνομα αὐτοῦ) ein wenig vom Original ab, indem sie die Ewigkeit des Messiasnamens, die der hebräische Text von der Zukunft behauptet, auch auf die Vorzeit ausdehnt, wahrscheinlich auf Grund der bereits bestehenden

Theorie von der Präexistenz des Messiasnamens. Endlich ist bemerkenswert, wie die griechische Uebersetzung in Jes 9 6 die Worte פלא יועץ אל mit μεγάλης βουλῆς ἄγγελος wiedergiebt. Derartige Stellen zeigen, dass die LXX das Messiasbild in das Transscendente hinaufrückt; vgl. noch die Formel ἀνατολή für צמח Jer 23 5 33 15 Sach 6 12, mit der sich leicht die Vorstellung des himmlischen Ursprungs verband.

8. Noch viel mehr als diese eben behandelten Schriften wird wohl das Volk der damaligen Zeit von dem Messiaserlöser gesprochen haben.

a) So erhebt sich gleich für den Anfang unserer Periode die Frage, ob die Bürger Judäas nicht in den Makkabäern Führer zur definitiven Heilszeit, ja die Könige der Heilszeit gesehen haben. Und es ist nicht zu gewagt, dies zu bejahen. Zwar haben wir in den jüdischen Schriften dieser Zeit keinen sicheren Beweis, dass die Heldenthaten der Makkabäer mit dem Anbruch des Reiches Gottes gleichgesetzt wurden und dass ein Makkabäer für den Heiland der neuen Aera gehalten worden wäre. Wenn Hen 90 in der Zeit der Syrerkämpfe geschrieben ist, so folgt daraus, dass diese Nöte als Anlass für das grosse Gericht gefasst wurden, aber nur als Anlass; denn der Messias wird dort deutlich als etwas Neues von den im vorausgehenden geschilderten Führern des Volkes unterschieden, ohne dass freilich über den Zukunftskönig etwas Bestimmtes ausgesagt wäre. Auch 1 Mk 14 41 bezeugt für gewisse Kreise, dass der Makkabäer nicht für den Messias geachtet wurde. Aber der gemeine Mann machte keinen grossen Unterschied zwischen augenblicklicher und endgültiger Erlösung; er mochte daher wohl auch in einem historischen und gegenwärtigen Helden den Erlöser, das eschatologische Werkzeug Gottes sehen, wie er umgekehrt, wenn er keinen sichtbaren Helfer in der Gegenwart hatte, von dem Wiederkommen vergangener Heroen (David, Hiskia u. dgl.) träumte.

b) Ebenso haben sich in der Zeit des jüdischen Krieges eine Reihe von Heilanden aufgethan, die als Führer der neuen Zeit, als Messiasse im populären Sinn, sich gebärdeten. Davon erzählt Josephus oft und viel.

Wir sehen aus Josephus, dass das 1. Jahrhundert n. Chr. bis zum jüdisch-römischen Krieg eine Zeit unruhigster Gährung war. Wie nahe man den Messias glaubte, wie man eigentlich ihn immer vor der Thüre stehend dachte, beweist A XVII 45: Die Pharisäer suchen den Eunuchen Bagoas zur Verschwörung gegen Herodes d. Gr. zu locken durch das Versprechen, er werde Vater und Wohlthäter dessen heissen, der nach ihrer (der Pharisäer) Verkündigung zum König bestimmt sei; dieser König werde alles unter seine Gewalt bringen. Josephus berichtet, die Lieblingslektüre seiner Zeit sei Daniel gewesen, und er selbst ist voll Lobes für dieses Buch A X 267. Bald nach dem Tod des Herodes trat ein Judas, Sohn des Hiskia, auf; wie sein Vater war er ein trotziger Gegner der Römerherrschaft, er bemächtigte sich der Hauptstadt Galiläas, Sepphoris, und soll nach der Königsherrschaft gestrebt haben B II 56 A XVII 271. Anderwärts erzählt Josephus, dieser Galiläer Judas habe aus Anlass des Zensus (10 n. Chr.) in Verbindung mit dem Pharisäer Sadok die Juden zum Abfall verführt; er erklärte es für Sünde und Schande, dass sie sich Abgaben an die Römer gefallen lassen und ausser Gott noch Sterbliche als ihre Gebieter anerkennen; jetzt sei die Gelegenheit da, sich Ruhe, Sicherheit und dazu noch Ruhm zu verschaffen; in dieser Gesinnung stiftet er eine Sekte, die mit den andern nichts gemein hat B II 118 vgl. II 433 A XVIII 4 f. Diese Sekte, die nach A XVIII 23 neben die drei bestehenden Schulen (Pharisäer, Sadducäer, Essener) als neue hinzutritt, will Leute sammeln, die an der Freiheit hängen, die bloss Gott als ihren König gelten lassen und keinen Menschen als Herrn über sich dulden. Wir haben darunter wohl die Zeloten zu verstehen, deren Programm lautete: weg mit dem Römertum, Vernichtung der Herrschaft von Menschen, Gott allein sei König, sein Gesetz herrsche. Sie unterscheiden sich von den übrigen dadurch, dass sie nicht ruhig warten mögen, bis die Stunde geschlagen habe und Gott eingreife, sie wollen die Stunde selbst herbeiführen, wie Judas dem Volk vorhält (XVIII 5), Gott werde nur dann bereit sein, ihnen zu helfen, wenn sie selbst ihre Entschlüsse ins Werk setzen. Andere „Erlöser“ nahmen, wie wir schon hörten,

die Maske des Propheten an: Theudas, der vom römischen Landpfleger gefangen und enthauptet wurde A XX 97f.; der Aegyptier unter Felix, der 30000 Leute um sich sammelt, sich in Jerusalem zum Herrscher aufwerfen will, aber im Gefecht mit Felix umkommt B II 261ff. A XX 169ff. So traten viele Verführer und Betrüger auf, die unter dem Vorwand göttlicher Sendung und Begeisterung auf Umwälzung und Aufruhr hinarbeiteten und das Volk zum Wahnsinn hinrissen, dass es mit ihnen in die Wüste hinauszog, um dort Wunderzeichen seiner Befreiung zu sehen, die Gott ihnen offenbaren würde B II 259 A XX 167f. Der Gaukler unter Festus verheisst der Menge Glück und Befreiung aus allem Elend; er wird mit seiner Schar von den Römern niedergemacht A XX 188. Dass die römischen Landpfleger genötigt waren, gegen diese Ruhestörer einzuschreiten, beweist, wie das Volk ihnen zufiel und wie sich ihr Anspruch direkt gegen die römische Herrschaft richtete. Was die Juden endlich am meisten zum Krieg trieb, war nach Josephus B VI 312 ein zweideutiger Orakelspruch, der sich in ihren Schriften fand, dass nämlich zu dieser Zeit einer aus ihrem Lande die Weltherrschaft erlangen werde. Beim Beginn des Aufstandes erscheint ein Menahem, ein Sohn des vorhin genannten Galiläers Judas; er zieht wie ein König in Jerusalem ein, wird aber umgebracht B II 433ff. (vgl. echa r. 1 16, wo Menahem als Name des Messias aufgezählt wird; Wünsche, Midrasch echa r. in deutscher Uebersetzung, Anm. zu 1 16 auf S. 167). Vollends während der Belagerung selbst glaubte man immerfort, die Hilfe sei im Anzug, und die fanatischen Führer der Kriegspartei steckten Propheten unter das Volk, die es in dem Taumel seiner Zuversicht festhalten sollten B VI 286.

c) Später flammt dann im Aufstand unter Hadrian die Sehnsucht nach einem Messias aufs neue unter dem Volk auf. Wieder erhebt sich einer als König des Heils, der Sternensohn Bar Cochba 132/135. Ein Teil der Rabbinen tritt für ihn ein, allen voran Akiba. Er ruft ihm zu: das ist der König, der Messias, und findet in ihm das Orakel (Num 24 17) erfüllt, dass ein Stern aufgehe aus Jakob und ein Scepter sich erhebe aus Israel .... j. taanit 68d echa r. 2 2. Späterhin dagegen erhielt dieser Messias im Talmud den Namen „Bar oder Ben Cosiba“, d. i. der Lügensohn, der das Volk belogen hat.

d) Auch Trypho, der fingierte jüdische Gegner des Apologeten Justinus, ist ein Zeugnis für den populären Messiasglauben. Unser ganzes Volk (γενος) erwartet den Christus, heisst es in c. 89. In c. 32 ist Dan 7 13 beigezogen und gesagt: diese und ähnliche Stellen nötigen uns, den, der vom Alten der Tage wie ein Menschensohn das ewige Reich empfängt, als einen Herrlichen und Grossen zu erwarten (daher sträubt sich der Jude gegen den gekreuzigten Jesus). Hier ist also der visionale Mensch von Dan 7 13 ausdrücklich als der persönliche Messias gefasst, aber die symbolische Ausdrucksweise (ὡς υἱὸν ἀνθρώπου) bleibt bewahrt. Nach c. 8 ist der Messias eine Zeit lang unbekannt und wird durch Elia an die Oeffentlichkeit gezogen, vgl. c. 49; ebenso vertritt Trypho in c. 110 den Glauben, dass der Messias zunächst unbekannt sei, dann durch auszeichnende Thaten erkannt werde. Merkwürdigerweise sind aber verschiedene messianische Stellen des A. T. nicht messianisch erklärt, sondern auf historische Könige gedeutet: Ps 7 geht nach c. 34 64 auf Salomo, ebenso Ps 24 in c. 36 85; Ps 110 nach c. 33 83 auf Hiskia, ebenso Jes 7 14 nach c. 43 und sonst. Dagegen hält Trypho Mich 4 1ff. (c. 109f.) und II Sam 7 12 (c. 68) für messianische Stellen.

e) Endlich ist das Zeugnis auswärtiger Schriftsteller zu erwähnen. Bekannt ist die Note, die Sueton (Claudius c. 25) den Juden ausstellt: Judaei impulsore Chresto assidue tumultuantes, d. h. die Messiaserwartung erzeugt fortwährende Unruhe unter den Juden, immer wieder tritt ein aufrührerischer „Chrestus“ auf. Der gleiche Geschichtsschreiber erzählt in vita Vespas. c. 4, im Orient sei die alte und festgewurzelte Meinung, esse in fatis ut eo tempore Judaea profecti rerum potirentur. Und Tacitus meldet in hist. V 13: weithin

verbreitet war die Ueberzeugung, in den alten Schriften der Priester stehe, es werde zu derselben Zeit geschehen, ut valesceret oriens, profecti Judaea rerum potirentur. — Zu ausserjüdischen Messiashoffnungen vgl. BOUSSET S. 211—213.

9. Zusammenfassung.

a) Beim Ueberblick über diese Litteratur fällt zunächst auf, dass die Messiasvorstellung in vielen Schriftstücken fehlt, und wir haben den Grund dieses Fehlens meist aus dem jeweiligen Charakter der betreffenden Schrift abzuleiten. Die Apokryphen erwähnen zwar die Erwartung des persönlichen Messias nicht, werden aber wohl meistens als selbstverständlich vorausgesetzt haben, dass die Heilszeit von einem irdischen König wie ehedem geleitet werde. Die Jubiläen und die Testamente sind allemnach im Interesse der Priesterschaft geschrieben und opfern die Messiashoffnung zum Teil den eigenartigen Ansprüchen des „Stammes" Levi. Die Assumptio Moses lässt den eschatologischen Engel das Messiasgeschäft besorgen; der grosse Teil der älteren Henochapokalypse ist überjüdisch gerichtet und der fromme Verfasser von c. 94 ff. mag wohl Anlage zu einem Demokraten gehabt haben. Die vierte Sibylle weissagt vom Weltbrand und Weltgericht und braucht dazu Gott selbst, weil ihr der eschatologische König der älteren Sibyllen nicht genügen konnte; der slavische Henoch und die hellenistische Frömmigkeit beschäftigen sich mit dem Individuum, während der Messias im Judentum immer ein Stück der Gemeindesehnsucht bleibt. — Weiter fällt auf, dass die Gestalt des eschatologischen Heilands häufig, wie z. B. in Hen 90 oder in der rabbinischen Theologie, wenig Fleisch und Blut hat, ein Beweis, dass man ihn vielfach nur als den selbstverständlichen Regenten der neuen Zeit betrachtete, dagegen zu der wunderhaften Geburt des Reiches Gottes seiner nicht gebrauchte. Man spricht daher häufig statt vom Messias von dem Geschenk der einheimischen Regierung, denn dieses ist = Befreiung = Ankunft des Heils, die Messiasperson ist die gegebene Konsequenz der Befreiung.

b) Die angeführten Messiasstellen aber zeigen ein mannigfaltiges Messiasgesicht. Wenn wir die verschiedenen Gestalten des eschatologischen Königs, denen wir begegnet sind, nach der logischen Entwicklung ordnen wollen, so müssen wir etwa folgende Stufen aufzählen: 1) unten steht der Herrscher Davidssohn (populäre und rabbinische Hoffnung); 2) es folgt der sündenreine, fromme Davidssohn Ps Sal 17; 3) der menschlich geartete Friedefürst Bar 29 74 Sib V 414 ff. vgl. Esr 7 28; 4) der Priesterkönig mit übernatürlicher Ausstattung und übernatürlichen Gaben Levi 18; 5) der transscendente Davidssohn als Ueberwinder der Weltmacht Esr 12; 6) der transscendente Mensch als Vernichter der Heidenschaft Esr 13; 7) der transscendente Mensch als Weltherrscher Dan 7; 8) der von Ewigkeit zu Ewigkeit existierende himmlische Mensch als Richter der Welt und der Dämonen und als Beseliger der Frommen HenB. Als die beiden Pole stehen sich die reinmenschliche nationale Messiasfigur und der überirdische ewige Träger des Heils gegenüber; dem entspricht der Unterschied in der Aufgabe des Messias, indem derselbe es anfänglich mit irdischen Gegnern, weiterhin aber mit der Sünde und den Dämonen und als Weltrichter mit dem ganzen Kosmos zu thun hat, ebenso der Unterschied in den Heilsgenossen, sofern der Messias einerseits dem Volk Israel und dem Land Palästina, andererseits den Frommen seine weltlichen bezw.

geistlichen Gaben spendet. Die verschiedenen Kreise der Judenschaft werden sich in dieses verschiedenartige Messiasbild geteilt haben. Im einfachen Volk und in der Synagoge bleibt die schlichte Figur des alttestamentlichen Idealköniges erhalten, was auch die Gebete, die Zeugnisse der Geschichtschreiber und des Justinus beweisen. Das gleiche gilt von der hellenistischen Litteratur, soweit sie die Messiasidee überhaupt berücksichtigt. Philo und die Sibyllinen beschreiben den kommenden Heiland als einen kriegs- und siegsmächtigen König menschlicher Natur. In apokalyptischen Zirkeln dagegen wird das eschatologische Drama auf einer erhöhten Bühne vorgeführt und in ihrem überirdischen Schauspiel ist auch der Messias eine transscendente Gestalt, wobei sein Auftreten freilich von jedem Schriftsteller je in besonderer Weise gezeichnet wird. Es ist ein weiter Weg von dem nationalen menschlichen Davidssohn zu dem ewigen Himmelsmenschen, und wir können nicht annehmen, dass der Uebergang sich in der Form eines allmählichen innerlichen Fortschreitens vollzogen hätte; vielmehr setzt mit der Vorstellung vom transscendenten Himmelsmenschen etwas Neues ein, dessen Anfängen wir in § 35, 1b nachzugehen haben. Die angeführte Wandlung im Messiasbild vom irdischnationalen Davidssohn zum transscendenten Menschensohn ist das klare Abbild jenes totalen Uebergangs von der nationalen zur allgemeinmenschlichen Eschatologie, von der irdischen in die transscendente Sphäre § 21. Zweifellos ist die Messiasfigur ihrer ursprünglichen Natur nach mit dem alten nationaljüdischen irdischen Zukunftsbild verwandt; dies zeigt z. B. das Gedicht Ps Sal 17, das die früheren Generationen nicht berücksichtigt (während doch sonst in den salomonischen Psalmen die Fortdauer der Frommen behauptet wird) und in dem der Schauplatz und der ganze Ton der Heilszeit gerade im Unterschied von den vorausgehenden Psalmen lebhaft an das A. T. erinnert; vgl. auch den exklusiven Ausspruch in b. jebamot 24b (wie in Ps Sal 17 28), dass in den Tagen des Messias keine Proselyten zugelassen werden, wie man in den Tagen des David und des Salomo keine angenommen habe. Besonders bezeichnend ist noch die späteste Apokalypse, die des Abraham, die viel vom Asasel und vom zweiten Aeon redet, aber für den Messias bloss den nationalen Auftrag hat, dass er die Diaspora sammle. Wenn nun die Eschatologie sich von den nationaljüdischen Zielen abwandte und sich den allgemeinmenschlichen und individuellen Bedürfnissen zukehrte und wenn sie sich nach jenseitigen Heilskräften umschaute, so konnte das auf die Messiasidee in dreierlei Weise einwirken: entweder hat dieser Fortschritt den Messias verdrängt (ass.Mos sl.Hen u. s. w.) oder hat er denselben zum Heilsträger einer bloss vorübergehenden Seligkeit erniedrigt (Esr 7 12 Bar 40), oder aber, wo die Eschatologie den persönlichen menschlichen Heiland nicht entbehren will, greift sie zu einer von anderswoher dargebotenen transscendenten Figur (Dan 7 HenB) und macht es auf diese Weise möglich, dass der Messias mitten unter den Ideen der allgemeinen Totenrückkehr, des Weltgerichtes, der Weltverwandlung, des ewigen Lebens und der engelgleichen Heilsbürger seinen Platz behält.

c) Wie die einzelnen Kreise, so scheinen auch die einzelnen Zeiträume sich verschieden zur Messiashoffnung gestellt zu haben. Die Hitze der augenblicklichen Not verursachte naturgemäss die ungeduldigere Erwartung eines eschatologischen Helfers, das wird in den Gesprächen des Volkes bis in die

apokalyptischen Kreise hinein sich gleich geblieben sein. Die rabbinische Exegese, sowie das reflektierende Dogma haben allerdings ihre Theorien wohl immer fortgesponnen, aber doch ist sicherlich der praktische Einfluss des Augenblicks stets spürbar gewesen. Wir beobachten demgemäss, dass einmal der anfängliche Sturm der Makkabäerkämpfe und dann wieder der Vernichtungshauch von Rom her die Messiassehnsucht schwellten, vgl. die Apokalypse des Daniel und Hen 90 einerseits, die Esra- und Baruchapokalypse, die Erzählungen des Josephus und dann den Rabbi Akiba andererseits. Ausserdem haben wir anzunehmen, dass der unerträgliche Druck durch einheimische Gegner den Blick nach dem Erlöser geschärft hat (Ps Sal HenB).

§ 35. Fortsetzung. Der Messiaskönig.

1. Die Namen des Messias.

a) Maschi(a)ch, Christus, der Gesalbte: im Talmud, teils ohne Artikel wie ein Eigenname (aram. מְשִׁיחַ), teils mit Artikel הַמָּשִׁיחַ (aram. מְשִׁיחָא), stets יְמוֹת הַמָּשִׁיחַ, vgl. auch שְׁמוֹ שֶׁלְּמָשִׁיחַ b. pes. 5a und ähnliche Wendungen. Ausserhalb der rabbinischen Litteratur steht dieser Name für sich allein in Bar 29 3 30 1 (Messias), in Esr 12 32 (lat. Unctus) vgl. Esr 7 28 Ar[2]. — Der Gesalbte Gottes Ps Sal 18 5 7 (Χριστος) Hen 48 10 52 4 Esr 7 28 Arm; Kaddischgebet, vgl. b. aboda s. 3b; Bar 39 7 (Messias meus) 40 1 72 2 Esr 7 28 Aeth. Χριστος κυριος LXX Thren 4 20 Ps Sal 17 32, wahrscheinlich ist aber beidemal wie in Ps Sal 18 5 7 Χριστος κυριου zu lesen.

Mein Sohn der Gesalbte Esr 7 28 f. Syr Ar[1]; der lateinische Text schreibt in v. 28 filius meus Iesus, in v. 29 filius meus Christus. Mein Sohn Esr 13 32 37 52 14 9 (Hen 105 2). Mein Knecht, der Messias Bar 70 9 vgl. Esr 7 29 Aeth.

Es ist zu beachten, dass der Titel „mein Sohn“ in Esr 13 f. für das transscendente Messiasbild angewendet ist. — Zu dem Ausdruck „Sohn Gottes“ in Esr 7 28 f. vergleiche Drummond, The jewish Messiah S. 285 ff. Aus seiner Uebersicht über jene und andere Esrastellen geht hervor, dass die Uebersetzungen bezüglich dieses Wortes „Sohn“ überall schwanken, wenn auch meist der lateinische, syrische und arabische Text übereinstimmen. Drummond vermutet, dass die Uebersetzung „Sohn Gottes“ teilweise aus παῖς entstanden sei, das ursprünglich Knecht bedeutete vgl. Esr 7 29 Aeth., zuweilen sei das Wort auch von christlicher Hand eingetragen. Dies hat viel Wahrscheinlichkeit, wenn auch die Ableitung des Ausdruckes aus παῖς = Knecht nicht dagegen beweist, dass die spätere jüdische Litteratnr den Messias wirklich Sohn Gottes nennen wollte. Dass der Titel an manchen Stellen von christlicher Nacharbeit stammt, ist nicht zu bezweifeln; so fehlen z. B. auch in t.Juda 24 die Worte „Spross des höchsten Gottes“ (vom Messias gesagt) im armenischen Text und sind wohl christlichen Ursprungs, und Hen 105 2 ist nach Form und Inhalt verdächtig. In Esr 14 9 dagegen geht es nicht an, mit dem äthiopischen Text aus Sohn „Söhne“ zu machen.

Der Sohn Davids: im Talmud und in Ps Sal 17 21 (ohne Artikel); der Spross Davids (צֶמַח, צֶמַח דָּוִד) in schmone B 15 und in habinenu P, vgl. ohne David: „der Spross“ (aus Juda) im armenischen Text von t.Juda 24. — Der Maschi(a)ch, der Sohn Davids: im Talmud. — David: im Talmud (b. megilla 18a u. s. w.)

Der König Messias, aramäisch מַלְכָּא מְשִׁיחָא: in der rabbinischen Litteratur (echa r. 2 2 u. s. w.). — Der König Israels in Ps Sal 17 42 21.

Der Goel: schmone B 1.

Der Gerechte Hen 38 2, der Auserwählte Hen 40 5 (45 3) 49 2 51 3 5 52 6 9 61 5 8 10 62 1 vgl. 49 4 46 3; der Auserwählte der Gerechtigkeit und Treue 39 6

(nach der Hauptlesart); der Gerechte und Auserwählte 53 6; mein Auserwählter 45 3 (nach einer LA) 45 4 (nach einer LA) 55 4 Abr 31. Der Geweihte Hen 49 4 (nach einer LA).

Die sibyllinische Litteratur liebt Umschreibungen: ἀνὴρ μακαρίτης V 414, βασιλεύς III 652 V 108, ἁγνὸς ἄναξ III 49.

b) Der Mensch, der Menschensohn. Die Grundstelle dieses Namens als eines eschatologischen Namens ist für uns Dan 7 13, wo der Seher den visionalen Menschen, eine Gestalt k'bar 'enäsch erblickt. Wir haben uns in § 2, 2b dahin entschieden, dass dieser visionale Mensch der Messias sei. Am nächsten verwandt mit Dan 7 13 ist die Terminologie in Esr 13. Nach dem syrischen Text von 13 3 führt der Sturm aus dem Meer „Einen nach der Aehnlichkeit eines Menschen" (vgl. Dan 10 16) hervor, der mit den Wolken des Himmels fliegt, es ist nach dem folgenden der Heiland der Endzeit. Der lateinische Text schreibt ohne diese einführende Notiz über den Menschenähnlichen etwas flüchtig: de mari ventus exurgebat, ut conturbaret omnes fluctus eius; et vidi et ecce convolabat ille homo cum nubibus coeli 13 2 f. In der Deutung des Gesichtes wird dem Apokalyptiker gesagt, der Mann (virum vgl. Dan 8 15), den er habe aus dem Meer steigen sehen, das sei der Heiland 13 25, und: mein Sohn, den du gesehen hast ut virum ascendentem 13 32. Holen wir die Termini des lateinischen Textes von c. 13 zusammen, so sind es folgende: ille homo 13 3, homo qui ascenderat de mari 13 5, ispe homo 13 12, vidisti virum 13 25, ut vir ascendens 13 32, vidi virum ascendentem de corde maris 13 51. Wie in Dan 7, so ist also auch in Esr 13 das Wort von dem apokalyptischen „Menschen" nur als Gleichnisausdruck gebraucht, es ist ein visionaler Mensch; auch wenn es im lateinischen Text von 13 3 ille homo heisst, wird der Rahmen des Gleichnisses nicht überschritten. Dagegen unterscheidet sich Esra von seinem Vorgänger darin, dass er den Menschenähnlichen viel mehr handeln lässt und dass er denselben in der Auslegung ausdrücklich mit dem Messias erklärt, während in Daniel der Schleier des Geheimnisses ungehoben bleibt. — Die Bilderreden des Henoch gehen noch einen wichtigen Schritt weiter; sie machen den Begriff „Menschensohn" zum förmlichen messianischen Titel und ihr Gebrauch steht dem in den Synoptikern am nächsten. In 46 1 heisst es freilich auch hier noch allgemein: „ich sah einen andern, dessen Gestalt hatte das Aussehen eines Menschen und sein Antlitz war voll Anmut gleich dem eines heiligen Engels"; in 46 2 aber fährt der Seher fort: ich fragte den Engel nach „jenem Menschensohn", wer er sei, und der Engel antwortet 46 3: dies ist der Menschensohn, der die Gerechtigkeit hat, bei dem die Gerechtigkeit wohnt. Der Titel ist da und dort variiert: dieser Menschensohn 46 4, jener Menschensohn 46 2 48 2, der Mannessohn 71 14 (auf Henoch gedeutet), jener Mannessohn 62 5 69 29 29; filius prolis matris vivi 62 7 69 27; ille filius prolis matris vivi 62 9 14 63 11 69 26 70 1 71 17 (von Henoch); in 62 5 haben jüngere äthiopische Handschriften „jener Weibessohn", während die guten äthiopischen und die griechische Rezension „jener Mannessohn" schreiben; in 69 29 giebt die ältere äthiopische Handschrift umgekehrt „jener Weibessohn". Zwischen diesen Bezeichnungen Menschen- Mannes-, Weibessohn, der, dieser, jener Menschensohn, ist im äthiopischen Sprachgebrauch kein Unterschied (s. Dalmann I 199); der Wechsel im Ausdruck zeigt aber, dass der Terminus noch nicht fixiert war. — Wie schon bemerkt,

hat der Ausdruck „Sohn" in dem Titel Menschensohn nichts weiter zu bedeuten, es soll damit nicht die leibliche Abkunft von Menschen, sondern die Zugehörigkeit zur Gattung Mensch gelehrt werden. Dass die Formel in Dan 7 13 Schule gemacht hat, dürfen wir, abgesehen von den Bilderreden, auch aus der Stelle in Justins Dialog c. 32 schliessen, wo Trypho die Messiashoffnung mit Dan 7 13 begründet und den Menschenähnlichen mit dem Messias identifiziert. Was ist aber die Wurzel dieser Vorstellung vom apokalyptischen Menschen? Es ging wohl aus alter Zeit her die Sage von einem Urmenschen, den Gott als Kämpfer gegen die Urtiere, gegen die dämonischen Ungeheuer geschaffen hatte, er sollte den Kosmos von ihnen erlösen und die Himmlischen vor ihrer Belästigung sicherstellen; im Unterschied von den Göttlichen und im Gegensatz zu den Tieren ist er ein Mensch, er ist der einzige Mensch im Kosmos, er ist „der Mensch". Etwas von dieser Sage blieb an den Worten in Gen 1 26—28 hängen, wo Allvater die Himmlischen aufruft, dass sie mit ihm einen gottgleichen Menschen schaffen, der die Tiere bezwingt. Dieser Urheiland wird nun von der Apokalyptik für ihren eschatologischen Zweck hervorgeholt, Daniel erinnert sich an jenen Menschen, von dem die Sage erzählte, und er sieht ihn im Gesicht; der Retter der Urzeit wird zum Retter der Endzeit und dieser hat es wie jener mit den Tieren zu thun (Dan 7 t.Joseph 19); indes berücksichtigt der Apokalyptiker Daniel die uranfängliche Existenz dieses „Menschen" nicht weiter. Der Verfasser der Bilderreden dagegen kombiniert den eschatologischen Retter und den Urmenschen, die ewige Präexistenz und den endgültigen Zweck desselben. So ist es erklärlich, dass die Vorstellung von der Präexistenz des Messias fast ganz an dem Titel Menschensohn hängt. Dass gerade der transscendente Messias „Mensch" genannt wird, ist nicht auffallend, sondern natürlich, denn eben wegen seiner Transscendenz muss er durch den Titel Mensch von den andern transscendenten Gestalten (von Gott, von den Engeln und Teufeln) unterschieden werden. Als transscendenter Mensch verbindet er so die beiden notwendigen Momente seines Berufes: er muss Mensch sein, damit er den Menschen helfe, er muss transscendent sein, damit er ein Heiland werden kann. Für den synoptischen Gebrauch des Titels Menschensohn ist wichtig, dass auch Jesus vorzugsweise als Ueberwinder der Dämonen auftritt; vgl. die besonders interessante Stelle Mark 1 13, wonach Jesus vom σατανας versucht wird, mit den wilden Tieren (θηρια) beisammen ist und dann von den Engeln bedient wird (d. h. eine himmlische Gemeinde um sich hat). Im übrigen muss man sich hüten, in einen apokalyptischen Geheimnamen viel hineingrübeln zu wollen, das erträgt das Geheimnis nicht; der „Menschensohn" ist eben das persönliche X der Heilszeit, von dem die apokalyptischen Kreise wussten, je weniger man sich dabei denkt, desto besser. Populär ist wohl die Bezeichnung „Menschensohn" nie geworden, was auch bei der Frage berücksichtigt werden muss, wie dieser Titel in die synoptischen Schriften kam.

Fraglich ist, ob in den aus Num 24 7 abgeleiteten Aussprüchen: LXX Num 24 7 und 24 7 (ἄνθρωπος ἐξελεύσεται...; ἀναστήσεται ἄνθρωπος neben ἀνατελεῖ ἄστρον), ebenso in t.Juda 24 u. Philo de pr. et poen. 16 das Wort ἄνθρωπος den prägnanten Sinn des apokalyptischen Menschen hat. Mit der messianischen Anwendung von Num 24 7 allein ist dies noch nicht gegeben, da ἄνθρωπος leicht ganz allgemein zu verstehen sein könnte. — In t.Asser 7 erscheint der Höchste, wie er die Erde besucht ὡς ἄνθρωπος oder εἰς ἄνδρα ὑποκρινόμενος.

hiemit ist aber Gott gemeint; im übrigen lässt sich der christliche Einfluss hier und sonst in den Testamenten, wo von der menschlichen Gestalt des eschatologischen Heilandes gesprochen wird, unschwer erkennen.

2. Herkunft und Abstammung des Messias.

Der bisherige Ueberblick zeigt, dass sich in dieser Sache zwei Anschauungen gegenüberstehen. Der Messias ist

a) irdischer Natur. Die aus Josephus angeführten geschichtlichen Beispiele, der Anspruch des Bar Cochba und ähnliches beweisen, dass man im Messias vielfach nichts anderes sah als einen mit Wunderkraft ausgestatteten Menschen. So denkt sich wohl auch die rabbinische Theologie, speziell die in den jüdischen Gebeten enthaltene Frömmigkeit, den Messias als Menschen; vgl. noch Philo (de pr. et p. 16) und den strikten Ausspruch des Trypho in Justins Dialog c. 49: ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων γενήσεται. Dies ist die alte ursprüngliche Ansicht, die immer fortdauerte und dann durch den Gegensatz gegen das Christentum in spätester Zeit neu auflebte. Als Mensch ersteht der Messias aus dem Stamm Juda t.Juda 24 (armen. Text: aus Juda wird der Spross ausgehen); genauer aus dem Geschlecht Davids, er heisst ja der Sohn Davids, oder der Gesalbte, der aus dem Samen Davids aufstehen wird Esr 12 32 Syr. Eigentümlich ist die Ableitung des Priesterkönigs von Abraham, er stammt nach dem griechischen Text und nach einer armenischen Rezension von t.Levi 8 aus dem Samen unseres Vaters Abraham; ähnlich behauptet der griechische Text von t.Levi 18, dass eine väterliche Stimme über ihn komme wie von Abraham, dem Vater Isaaks (im armen. Text heisst es: es kommt über ihn die Stimme des Vaters wie von Abraham zu Isaak). Als Abrahamssohn ist er Normaljude. Hen 90 37 lässt den Messias „geboren" werden und zwar nach dem Zusammenhang der Stelle wohl innerhalb der jüdischen Heilsgemeinde, ohne dass aber weiter über seine Abstammung nachgedacht wäre; er ist ein Mensch wie die andern, nur von hervorragender Art. Die Heilsstätte (Jerusalem) wird allerdings in diesem Heilsbild von Gott neu herabgebracht, also wohl dem transscendenten Gebiet entnommen.

b) In der Vision des Dan 7 13 ist der Messias gleichfalls zur Gattung Mensch gerechnet, aber nicht zur irdischen Sphäre. Der Apokalyptiker sagt zwar nichts weiter über die Herkunft des geheimnisvollen Heilandes, aber deutlich ist er mit überirdischer Natur ausgestattet. Dies leitet zu der andern Vorstellung über, derzufolge der Messias aus dem Himmel stammt oder kommt. Wir begegnen einer Reihe von Aussagen, die die Präexistenz und das himmlische Wesen des eschatologischen Königs behaupten. Wie in Dan 7 13 ist der Messias in der Vision Esr 13 Mensch genannt, aber er wohnt als Präexistenter im Himmel 13 26 52 und Esra wird bis zur Endzeit zu ihm entrückt 14 9; das Gleiche wird in Esr 7 28 12 32 vorausgesetzt werden müssen. Ebenso reden LXX Ps 110 3 und LXX Dan 7 13 deutlich von der Präexistenz des Messias. (Von Bar 30 1 wollen wir jetzt absehen.) Auch die Art und Weise, wie er in den Gesichten des Daniel und des Esra auftaucht, mit den Wolken des Himmels u. dgl., lässt ihn als ein übermenschliches Wesen erscheinen. Ganz unzweideutig ist der „Mensch" in den Bilderreden Henochs eine himmlische Figur, seit Ewigkeit wohnt er im Himmel. Fürs erste ist die Präexistenz seines Namens behauptet: dieser wurde vor Gott genannt, bevor die Sonne und die Tier-

kreiszeichen und die Sterne des Himmels gemacht wurden 48 3. Deutlicher sagen die Stellen 48 6 62 7, dass er selbst, nicht bloss sein „Name“, ewige Präexistenz habe: er wurde von Gott auserwählt (und verborgen), bevor die Welt geschaffen wurde. Er ist im Himmel und wohnt mit Gott zusammen: ich sah seine Wohnung unter den Fittichen des Herrn der Geister 39 6 f., ähnlich 40 5 48 6; der Seher findet schon jetzt den Menschensohn bei dem Betagten 46 1. Auch hat der Auserwählte (wie in Esr 14 9) bereits in der Gegenwart eine Gemeinde um sich: er ist mit den Auserwählten bei dem Herrn der Geister 40 5; alle Gerechten und Auserwählten strahlen vor ihm wie Feuerschein und Gerechtigkeit hört nimmer vor ihm auf 39 7. Nach 70 1 wird Henoch von den Menschen weg zu jenem Menschensohn und zu dem Herrn der Geister erhöht, und v. 4 sagt dann weiter, dass das der Ort sei, wo die Erzväter und die Gerechten seit undenklicher Zeit wohnen. — Konsequenterweise kann da, wo der Messias präexistenter Himmelsmensch ist, von einer Geburt des Messias nicht die Rede sein, vielmehr heisst es dann: er erscheint, er wird sichtbar. Nach LXX Ps 110 3 ist er von Gott gezeugt (ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου). Als Himmelsmensch hat er die Gestalt eines Engels Hen 46 1, er ist μεγάλης βουλῆς ἄγγελος LXX Jes 9 6. Indessen wird der Messias auch da, wo er eine überirdische und übernatürliche Figur ist, nicht wesentlich verschieden von den andern Gliedern der Heilszeit bezw. überhaupt der seligen Gemeinde gedacht. In Esra (7 28 13 52) hat der aus der Transscendenz Kommende Begleiter bei sich, d. h. wohl frühere Heroen, die an Gestalt und Art sicherlich ihm ähnlich sein sollen. Und gerade in HenB, wo die vorweltliche Präexistenz des Messias am ausführlichsten gelehrt wird, trägt er den Namen des Gerechten und Auserwählten, wie die andern die Gerechten und Auserwählten heissen. Gott hat ihn, lesen wir in 46 3, zum Menschensohn gemacht, weil sein Los durch Rechtschaffenheit über alle andern den Sieg davongetragen hat; d. h. er ist mehr, aber nicht anderer Natur als die übrigen; auch die andern werden in der neuen Zeit zu Engeln im Himmel 51 4, wie der Messias engelgleich ist 46 1. Es hängt dies mit der Art und Weise zusammen, wie man im Fortschreiten der Eschatologie zu der überirdischen Gestalt des Zukunftskönigs kam. Dies ist nicht ein Prozess, den der Messias für sich allein durchgemacht hätte, sondern die Ursache ist die Verrückung des ganzen Zukunftsbildes in die überirdische Sphäre, wie sie gerade in HenB vollzogen wurde; ja, es war nicht bloss das Zukunftsbild, sondern die gesamte Weltanschauung transscendent geworden und man rechnete nicht mehr mit irdischen, sondern mit überirdischen Gegnern und Heilskräften. Bei dieser Verrückung ins Transscendente fällt der Messias entweder weg und wird durch das überirdische Wunder Gottes, durch Engel u. dgl. ersetzt oder er geht mit, aber so, dass für den altisraelitischen Zukunftskönig der engelgleiche Himmelsmensch eingetauscht wird, wie sich der israelitische Reichgottesstaat in eine selige Himmelsgemeinde verwandelt.

c) Die Präexistenz des Messiasnamens ist, wie in Hen 48 3 (69 29) vgl. LXX Ps 71 17, auch in einer Baraita des Talmud behauptet, welche im Anschluss an Ps 72 17 ausführt, dass der Name des Messias eines der sieben vor der Weltschöpfung entstandenen Dinge sei b. pes. 54a ned. 39b. Ausserdem lehrt die Schule des Ismael (b. pes. 5a), dass die Israeliten einst den Namen des Messias zur Belohnung erhalten haben. Dieser präexistente Name

ist das transscendente Messiasurbild, der in der Ewigkeit verborgene, seinem Wesen nach vorhandene Messias, im Unterschied von seinem Heraustreten in die Aktivität. Die Präexistenz des Messiasnamens giebt die Gewissheit, dass einst ein Messias erscheinen wird; alles was in der Welt geschehen mag, kann sein endliches Kommen nicht hindern, alles läuft auf sein Kommen hinaus. — Ueberwiegend ist der Gedanke an die Präexistenz des Messias mit der Vorstellung vom apokalyptischen Menschen verknüpft. Die Wurzel der Lehre von der Präexistenz des eschatologischen Königs haben wir schon blosszulegen gesucht (No. 1b); es ist die alte Sage vom Urmenschen, der den Kosmos von den dämonischen Ungeheuern erlöste. Indem dieser Urmensch auch für die Endzeit wieder hervorgeholt wird, erstreckt sich seine Existenz von Ewigkeit zu Ewigkeit. Der Verfasser der Bilderreden ist der einzige, der dem Urmenschen in der Präexistenz auch eine Aufgabe zuweist, indem er ihn zum Haupt der seligen ἐκκλησία im Himmel bis zum Endakt macht; aber welch ein Unterschied ist zwischen diesem Bild und dem Bilde des λογος, der präexistenten Urkraft des κοσμος!

d) Die Uebersicht ergiebt, dass der eschatologische König teils als irdische, teils als überirdische Figur gedacht wird. In der Mitte zwischen beidem liegt die Vorstellung, dass der Messias ein wiederkehrender König der früheren israelitischen Geschichte sei. Wie man in gewissen Kreisen nach dem wiederkehrenden Mose oder Elia ausschaute, so hoffte man in andern Kreisen auf den wiedererscheinenden Heldenkönig; vor allem wird es das Volksgemüt gewesen sein, das es sich so ausmalte. Entweder ist es David, an dessen Zurückkommen man glaubt j. ber. 5a b. megilla 18a, vgl. b. chagiga 14a b. sanh. 38b u. s. w., oder ist es, wie in dem Ausspruch des Jochanan b. Sakkai b. ber. 28b j. aboda s. 42c, der wiederkehrende Hiskia, denn Jochanan sagt vor seinem Ende: stellet einen Stuhl hin für Hiskia, den König der Juden, der kommt. Es ist allerdings nicht ganz zweifellos, ob man hiemit thatsächlich an die Rückkehr jener historischen Männer dachte, oder ob der Messias nur unter dem Namen David, Hiskia als machtvoller Herrscher dargestellt werden soll. Indes, der populäre Glaube, vollends des Altertums, kennt keinen so grossen Abstand zwischen Himmel und Erde, es ist ihm ein kleines, Engel und erhöhte Menschen auf die Erde kommen, besondere Auserwählte in den Himmel fahren zu sehen.

Hiskia ist auch sonst, in der späteren rabbinischen Litteratur, eine messianische Figur. So wird Jes 9 5 in b. sanh. 94a auf ihn gedeutet; nach b. sanh. 99a ist er sogar der Messias gewesen (die Juden haben also ihren Messias schon gehabt), oder nach anderer Ansicht hätte er es sein können, wenn er nach der Rettung vor Sanherib einen Lobgesang angestimmt hätte. — Eigenartig ist der Spruch, der in derek erez suta I 14 (Winter und Wünsche I 636) überliefert wird: Neun gingen lebendig ins Paradies ein, Henoch, Elia, der Messias, Elieser, der Knecht Abrahams, Hiram von Tyrus, Ebedmelech, Jaboz, der Sohn des R. Jehuda ha-nasi, Serach, die Tochter Aschers und Bathia, die Tochter Pharaos. Hier soll der Messias allemnach auch eine geschichtliche Gestalt sein, die einst wiederkommt, aber wer es ist, das erfahren wir nicht.

e) Eine seltsame und künstliche Mischung irdischer und himmlischer Herkunft des Christus enthält der syrische Text von Esr 12 32, dem sich der äthiopische, armenische und arabische anschliessen: der Löwe, heisst es, ist der Gesalbte, den der Höchste auf das Ende der Tage aufbewahrt hat, der aus dem Samen des David erstehen wird. Nach dem ersten Satz ist der Messias schon

jetzt im Himmel verwahrt, nach dem zweiten wird er einst als Mensch aus der Nachkommenschaft des David hervorgehen. Hier ist entweder die davidische Herkunft nicht mehr wörtlich zu verstehen, sondern als starres Dogma anzusehen, oder glaubt der Apokalyptiker, der präexistente Christus werde bei seinem Erscheinen auf der Erde sich mit einem Menschen aus Davids Geschlecht zu Einer Person vereinigen. Das erstere ist wahrscheinlicher, auch hat der lateinische Text nur die Worte: den der Höchste aufbewahrt hat für das Ende.

f) Wo der Messias wie in HenB und in Esra eine Präexistenz hat, da ist er jetzt noch für die Welt verborgen, inaktiv für die Geschichte Hen 62 7 48 6; dies ist wohl auch in Dan 7 13 vorausgesetzt, obwohl er hier kein Leben in der Präexistenz führt. Dass er aus dem Meer kommt Esr 13 3, wird in v. 51 f. auf seine bisherige Verborgenheit gedeutet, denn Gott sagt dort zu dem Seher: wie niemand erforschen kann, was in den Tiefen des Meeres ist, so kann kein Erdenbewohner meinen Sohn schauen, es sei denn zu der Stunde seines Tages; vgl. zum Aufsteigen aus dem Meer Dan 7 2 Bar 53 1. Wie also im Leben Jesu unterschieden werden muss zwischen einem Zustand der Verborgenheit (von der Taufe bis zum Tod) und einem Zustand der herrlichen Parusie Mark 9 1 (Röm 1 4), so steht auch in der jüdischen Messiaslehre der Zustand des Messias ohne δύναμις vor seinem Hervortreten neben dem Zustand in δύναμις durch und nach seinem Hervortreten, vgl. LXX Ps 110 3 (Bar 30 1). — In dieser Verborgenheit bewahrt (reservat) der Höchste den eschatologischen König für das Ende, durch viele Zeiten hindurch Esr 12 32 13 26; nur ganz Auserlesene dürfen ihn im voraus sehen: die Weisheit des Herrn offenbarte ihn den Heiligen und Gerechten Hen 48 7, den Auserwählten 62 7 vgl. Esr 13 53; hiebei ist wohl nicht an die alttestamentlichen Propheten und ihre Orakel, sondern an die apokalyptischen Mystiker und ihre ekstatischen Visionen, sowie an die abgeschiedenen Seligen gedacht. — In Hinsicht auf den Ort, wo der Präexistente bewahrt wird, stehen sich, wie wir eben sahen, die gegensätzlichen Aussagen gegenüber, dass er in der Meerestiefe und dass er im Himmel wohne. Die erstere Aussage will nur die Verborgenheit, das Vorhandensein auf den Endtag hin zum Ausdruck bringen, im zweiten Fall ist darüber hinaus auf die wirkliche ewige Präexistenz Bezug genommen. So weiss der Verfasser von HenB genau anzugeben, wo der Menschensohn aufbehalten wird: er ist in der Nähe des Herrn der Geister 40 5 (s. Beer) 48 6, der Höchste bewahrt ihn im Angesicht seiner Macht, d. h. in der Nähe seiner eigenen Herrlichkeit 62 7; seine Wohnung ist unter den Fittichen des Herrn der Geister 39 7 (vgl. pesikta rabbati 36: er ist unter dem Thron Gottes aufbewahrt).

Auch der Talmud redet in späteren Stellen von einer dem Auftreten vorausgehenden Verborgenheit des Messias, von einer Art rein irdischer Präexistenz; z. B. heisst es, der Messias werde sich incognito in Rom aufhalten, ehe er erscheine. Die gleiche Vorstellung lernen wir aus Justins dial. c. Tryph. c. 8 und 110 kennen; hier behauptet der Jude, wenn der Christus geboren sei und irgendwo sich befinde, so sei er unbekannt, ja er kenne sich selbst nicht einmal und habe keine Macht, bis Elia komme und ihn jedermann bekannt machen werde; und in c. 110 hören wir, dass die Rabbinen lehrten, auch wenn der Messias da sei, erkenne man noch nicht, wer er ist; erst wenn er sich auszeichne, werde man erkennen, wer er sei; vgl. noch Joh 7 27 Mark 6 3 über die dunkle Herkunft des Messias. — Das allgemeine Motiv dieser vorausgehenden Verborgenheit ist der Wunsch, der Messias möchte stets bereit sein zu erscheinen, möchte womöglich jetzt schon da sein, ohne dass man es weiss, damit er plötzlich und sofort hervortreten kann, wenn seine Stunde schlägt. Diese Bereitschaftsstellung ist schon in Dan 7 13 vorausgesetzt.

3. Das Hervortreten des Messias in der Endzeit.

a) Der bisher verborgene, nur einzelnen Lieblingen geoffenbarte Heiland wird in der Endzeit *allgemein geoffenbart*. Auch ohne die Annahme einer Präexistenz ist das Auftreten desselben als markanter Akt gefasst. Es geschieht zu der von Gott bestimmten Zeit, denn: Gott hat eine Zeit für den Messias erkoren, die er allein weiss Ps Sal 17 21 und die einst kommen wird Bar 72 2; man redet von einer Stunde des Messias Hen 48 2 oder von einem Tag desselben Esr 13 52 Syr (in die ejus; der lateinische Text hat dafür: in tempore diei) oder von einem Tag des Auserwählten Hen 61 5 (vgl. den Ausdruck „an jenem Tag“ Hen 61 11 62 3 8 45 3), von einem Tag seiner δύναμις LXX Ps 110 3 oder endlich von einem Tag der Auswahl, wenn er zur Herrschaft kommt (ἡμέρα ἐκλογῆς ἐν ἀνάξει Χριστοῦ αὐτοῦ) Ps Sal 18 5. — Da wird dann sein Name genannt, d. h. er tritt nun in die Oeffentlichkeit: zur bestimmten Stunde wird jener Menschensohn in Gegenwart des Herrn der Geister genannt und sein Name vor dem betagten Haupt Hen 48 2; der Auserwählte erscheint vor dem Angesicht des Herrn der Geister 52 9. Das ist die feierliche Amtseinsetzung des Messias im Himmel; diese beschreibt auch Daniel, der im Gesicht schaut, wie der Mensch mit den Wolken des Himmels kommt und vor den Hochbetagten gebracht wird 7 13. Aber der Messias hat seine Aufgabe auf der Erde, darum heisst es auch: sein Name wird den Menschen geoffenbart Hen 69 26. — Der Messias steht auf Hen 51 5 49 2 (Flemming) t.Juda 24 (ἀναστήσεται) LXX Num 24 17 vgl. Ps Sal 17 21; er geht hervor LXX Num 24 7 Philo de pr. et p. 16 vgl. t.Joseph 19; er kommt Sib III 49 V 414; er erscheint Hen 69 29. Gott erweckt ihn t.Levi 18. Er fängt an, offenbar zu werden Bar 29 3, er wird offenbar Esr 7 28 13 32. Das Gleiche ist mit dem Satz gemeint, dass der Messias geboren werde Hen 90 37, d. h. nicht: er kommt als Kind auf die Welt, sondern er tritt als Messias in die Erscheinung (wie nach Hen 71 14 Henoch der Menschensohn ist, der zur Gerechtigkeit „geboren“ wird). Man erkennt ihn jetzt Hen 62 1; vgl. Justin dial. c. Tryph. c. 8.

b) In der populären Vorstellung besteht der Glaube, dass der Messias sich durch Wunder *ausweise* und erkennbar mache, vgl. die synoptische Anschauung, die aus Josephus angeführten Geschichten und die in Justin dial. c. Tryph. c. 110 erwähnte Lehre der Rabbinen, man erkenne den Messias erst, wenn er sich auszeichne. In der Apokalyptik dagegen offenbart er sich schon durch *die Art seines Kommens* als den, der er ist. Er naht mit den Wolken des Himmels Dan 7 13 (LXX: ἐπὶ τῶν νεφελῶν); er fliegt mit den Wolken des Himmels Esr 13 3. Oder er kommt aus dem Meer: ein gewaltiger Sturm steigt vom Meer auf und erregt alle seine Fluten und führt aus dem Herzen des Meeres den apokalyptischen Menschen hervor Esr 13 3 Syr; er steigt aus dem Meer herauf 13 25 51.

Das „Kommen mit den Wolken“ bedeutet wohl die Beförderung auf dem Himmelsgespann. Das „Kommen aus dem Meer“ (vgl. auch Bar 29 4) kann verschiedenes bezeichnen; in Dan 7 3 ist es für das Aufsteigen der schrecklichen Tiere, der Weltreiche gebraucht, was vermutlich mit dem alten Mythus vom gottfeindlichen Meerungeheuer zusammenhängt; andererseits aber steigt auch das freundliche Gestirn aus dem Wasser herauf, und an dies wird hier zu denken sein, wenn nicht, wie die Auslegung 13 52 will, das Aufsteigen aus dem Meer ein ganz verblasstes Bild ist und nichts weiter als das Aufsteigen aus der Verborgenheit bedeutet; doch ist der Stoff der Vision jedenfalls älter als die Auslegung. Uebrigens sind in Esr 13 zwei Traditionen vermischt: 1. der Heiland aus dem Meer kommend; 2. der Heiland

mit den Wolken kommend. Zum ganzen Kapitel, wornach der Messias aus dem Wasser steigend die Feinde durch Feuer vernichtet, vgl. Sib III 72, wo eine feurige Macht durch eine Wasserwoge ans Land kommt und den Beliar verbrennt.

Nach den Sibyllinen hat der Messias seinen Ausgang ἀπ' οὐρανίων νώτων V 414, vgl. III 286 οὐρανόθεν; mit diesen Ausdrücken will nur die göttliche Sendung, nicht der himmlische Ursprung behauptet sein; er kommt ἀπ' ἠελίοιο III 652, wie nach IV 174 das Feuer, das die Welt verbrennt, ἅμ' ἠελίῳ ἀνιόντι kommt. — Das Auftreten des Messias wird zuweilen als das Aufgehen eines Sternes bezeichnet: ein Stern geht auf aus Jakob LXX Num 24 17; ebenso im griechischen Text von t.Juda 24: über euch wird aufgehen ein Stern aus Jakob und es wird aufstehen ein Mensch aus meinem Samen wie die Sonne der Gerechtigkeit (δικαιοσύνη = צְדָקָה = Heil Mal 3 20); der armenische Text nennt ihn den Stern des Friedens. Ebenso sagt Levi in c. 18 vom Priesterkönig, sein Stern gehe auf am Himmel wie ein König (armen. Text: wie eines Königs), ausstrahlend Licht der Erkenntnis ὡς ἐν ἡλίῳ ἡμέρα (O u. C ἡμέρας; armen. Text: wie am Mittag vor der Sonne). In der Wolkenvision Bar 53 sieht der Seher den Messias als einen Blitz, der zuletzt nach allem am oberen Rand der Wolke erscheint und die ganze Erde erleuchtet. Der Terminus ἀνατέλλειν findet sich auch in t.Dan 5 (ἀνατελεῖ τὸ σωτήριον κυρίου, nämlich aus Levi und Juda), ebenso in dem christlichen Zusatz zu t.Joseph 19, der besagt, dass das Lamm Gottes aus Levi und Juda hervorgehen werde (ἀνατελεῖ). Ἀνατολή ist der Messias in der jüdischen Litteratur nicht genannt. — Erwähnenswert sind endlich noch die allgemeinen Worte, mit denen die eine armenische Rezension von t.Levi 8 das Auftreten des Priesterkönigs schildert: sein Erscheinen (παρουσία) ist unaussprechlich wie (das) des Höchsten.

c) Auch von der Herrschaft des Messias heisst es, dass sie offenbar werde Bar 39 7; er kommt (am Tag seiner δύναμις LXX Ps 110 3) zur Herrschaft Ps Sal 18 5. Gott erhebt sein Horn durch seine Hilfe schmone B 15. Er setzt sich auf den Thron seiner Herrlichkeit Hen 69 27 29, auf den Thron seiner Herrschaft Bar 73 1; der Herr der Geister setzt ihn auf den Thron der Herrlichkeit Hen 61 8. — Ebenso werden die Genossen, die seine Umgebung bilden, am eschatologischen Tag mit ihm offenbar Esr 7 28 13 52; man sieht die mit ihm, die den herrlichen Namen Gottes angefleht haben (d. h. die präexistente Gemeinde) Hen 45 3; alle Auserwählten stehen vor ihm am Tage des Gerichts Hen 62 8, wie Gott am Gericht von seinen Scharen umgeben ist; vgl. LXX Ps 110 3: er befindet sich ἐν τῇ λαμπρότητι τῶν ἁγίων.

d) Der Messias kommt unversehens. Dies liegt in der Natur der Sache, besonders da wo der Messias selbstthätig eingreift und das eschatologische Rad zu treiben beginnt, wie z. B. in dem Gesicht von Esr 13, das den apokalyptischen Menschen aus dem Meer steigen lässt. Geradezu ausgesprochen ist das plötzliche Erscheinen des Messias nur von einer seltsamen Baraita in b. sanh. 97 a („drei kommen unversehens, der Messias, ein Fund und ein Skorpion“), vgl. noch die Mahnung des Jochanan b. Sakkai in abot d. r. N. 67, die beweist, wie man eigentlich ständig auf die plötzliche Ankunft des Messias gespannt war. — Gross ist in der Menschen- und Engelwelt der Jubel über die Offenbarung des Heilands: das Antlitz der Gerechten leuchtet vor Freude, weil in jenen Tagen der Auserwählte sich erhoben hat, und die Erde freut sich Hen 51 5; grosse

Freude herrscht unter den Frommen, und sie segneten, lobten, priesen und erhoben, weil ihnen der Name jenes Menschensohnes geoffenbart wurde Hen 69 26. Auch Hen 61 6 f. ist wohl hier zu erwähnen, wo es heisst, dass alle Kräfte oben im Himmel (= Engel?) ihn, den Messias einstimmig priesen, erhoben und mit Weisheit lobten.

4. Die Einreihung dieses Aktes in den Zusammenhang des eschatologischen Dramas.

Der Messias kommt am Ende zu der Wiederherstellung Israels, der Besiegung der Feinde und der Eröffnung der Heilszeit Sib V 414 ff., vgl. Esr 12 Bar 36—40 Bar 53 8—11 (im ursprünglichen Sinn);

zum Beginn der Heilszeit nach Aufhören des Krieges unter den Tieren, zur Besiegung der Feinde und zur Herstellung des Friedens Philo (de pr. et poen. 16 M II 423);

nach dem gegenseitigen Völkerkrieg vor dem Sturm der Völker gegen Jerusalem, zu deren Vernichtung und zum Beginn des Heils Esr 13 vgl. Sib III 652 ff.;

gegen den feindlichen König zur Vernichtung der Feinde Sib V 108;

zum Gericht und Beginn des Heils Hen 45 3 ff., zugleich mit der Auferstehung, zur Ausübung des Gerichtes und zum Beginn des Heils 61 f. 51 2 ff. (die Einreihung des Völkersturms und der Völkerwallfahrt c. 56 f. ist nicht klar);

nach den zehn Plagen zur Rückberufung der Diaspora, vor der Vernichtung der Feinde und der Gottlosen durch Gott Abr 31;

nach der letzten bösen Zeit zum Beginn des messianischen Glückes Bar 29 (im ursprünglichen Sinn);

am grossen Gerichtstag nach dem Untergang des letzten heidnischen Weltreiches als Regent Gottes in der Heilszeit Dan 7 13 Sib III 46 ff.;

nach dem Gericht, der Rückkehr der Diaspora, dem Bau des neuen Jerusalem, als letzter Heilsakt zur Begründung der neuen Gemeinde Hen 90;

nach der Bestrafung Israels mittelst der Völker und nach der Zurückführung des Volkes durch Gott, vor der Auferstehung der Gerechten t. Juda 24;

zwischen dem Aufbau Jerusalems und der Wiederherstellung des Tempelkultes ist der Messias genannt in schmone B; ebenso ist in b. chagiga 18a die Ankunft Davids hinter der Herstellung Jerusalems angeführt (nach der Erlösung, der Einsammlung der Exulanten, der Vernichtung der Frevler, der Erhöhung der Frommen und nach dem Aufbau Jerusalems kommt David, dann nimmt der Tempeldienst wieder seinen Gang);

als Schluss der gegenwärtigen Periode und als Anfänger der messianischen Vorperiode:

am Ende der jetzigen Zeit, zum Sturz des Weltreiches Esr 12 32,

nach der letzten bösen Zeit zur Unterwerfung der Völker und zum Beginn des messianischen Heils Bar 72 f,

wenn die Zeit des Endes des Weltreiches gekommen ist, zur Besiegung desselben und zum Beginn des messianischen Heils Bar 39 7 ff.,

allgemein und unbestimmt nach den Plagen, zugleich mit dem Erscheinen der Stadt, zum Beginn des 400 jährigen messianischen Heils Esr 7 26 f.,

nach der letzten bösen Zeit zum Beginn der messianischen Heilsperiode Bar 29 3 (im jetzigen Zusammenhang).

5. Die Berufsgeschäfte des Messias. Die Gerichtsthätigkeit.

a) In umfassender Weise wird der Messias ein Herrscher genannt; er ist der König Messias, vgl. auch Josephus A XVII 45; der König Israels Ps Sal 17 42 21 36. Er hat eine Herrschaft Bar 39 7 40 3 (principatus) Hen 52 4 LXX Ps 110 3; es wird ihm Herrschaft, Ehre und Königtum verliehen Dan 7 14. Das Testament des Levi giebt ihm die Priester- und die Königswürde zugleich c. 8 18. Er hat ein Scepter Sib III 49 V 414, ein Horn schmone B 15; er sitzt auf dem Thron Gottes Hen 51 3, auf dem Thron der Herrlichkeit 45 3, Herrlichkeit hört nimmer vor ihm auf in aller Ewigkeit Hen 49 1. Er hat Macht und Herrlichkeit Hen 49 2 und besitzt eine unwiderstehbare Herrscherkraft Philo de pr. et poen. 16, vgl. Justin dial. c. Tryph. 32. Was er vor Gott spricht, das geschieht Hen 69 29.

b) Vor allem andern hat er die Feinde Israels und die Sünder zu beseitigen. Dies geschieht teils in kriegerischer Form (vgl. hauptsächlich Ps Sal Sibyll Esr Bar) teils in einem forensischen Akt (vgl. besonders HenB). Im ersten Fall sind die natürlichen Objekte die nationalen Feinde Israels, im zweiten Fall sind es die Sünder im allgemeinen und die dämonischen Gewalten. — Die Aussagen, nach denen der eschatologische König die Feinde kriegerisch vernichtet, sind nicht selten. So heisst es in Bar 72, dass der Messias die Völker beruft und einige davon am Leben lässt, einige tötet, und zwar werden alle die, die sich der Herrschaft über Israel bemächtigt oder Israel gekannt haben, dem Schwert überliefert; der Messias demütigt alles was in der Welt ist. Auch der Flickvers Bar 70 9 bestimmt, dass alles was nach den letzten Wehen noch da ist, den Händen des Messias überantwortet werde. Weiter hören wir von der Sibylle in III 653 f., wie der König die einen Feinde tötet, mit den andern Verträge schliessen werde. Sib V 108 f.: der von Gott gesandte König bringt alle die grossen Könige um. Philo (de pr. et p. 16): der Messias ist ein Strateg und Kriegsheld, der grosse Nationen bezwingt; er fesselt den Sieg im Krieg unwandelbar an sich. Sib V 418 f.: alle Städte nimmt er von Grund aus ein mit vielem Feuer und verbrennt die Volksgemeinden der vorher Böses beginnenden Sterblichen. Ps Sal 17 22 ff.: er zerschmeisst ungerechte Herrscher, reinigt Jerusalem von den Heiden und Sündern und zerschlägt den Uebermut der Sünder wie Töpfergefässe, er zerschmettert all ihr Wesen mit eisernem Stab und vernichtet die gesetzlosen Heiden; 17 35: er zerschlägt die Erde mit dem Wort seines Mundes für immer. Auch Esra und Baruch hoffen in dem kommenden Heiland wesentlich den Vernichter der Feinde zu sehen. In Esr 11 f. und Bar 36 f. ist es das vierte Weltreich, das er mit Gewalt überwindet: wie ein brüllender Löwe wirft er sich auf den Adler 11 37 und streckt den Feind und seine Scharen nieder 12 33; wie ein sanfter Quell überflutet er den stolzen Wald des Weltreiches, so dass die Herrschaft des Messias dessen ganze grosse Schar ausrottet; dabei wird der letzte Regent gefesselt auf den Zion hinaufgeschafft und von seinem hohen Gegner getötet Bar 36 ff. In Esr 13 sieht der Seher, wie ein unzählbares Heer von den vier Winden des Himmels zusammenkommt, um den Menschen, der aus dem Meer gestiegen war, zu bekämpfen; er schlägt sich einen grossen Berg (den Zion?) los und fliegt auf ihn; die Feinde geraten in Furcht, wagen aber doch zu kämpfen; indes der „Mensch" vertilgt sie in wunderbarer Weise durch Feuerhauch 13 5 ff. Nach der Auslegung

13 33 ballt sich die gesamte Heidenwelt gegen den jüdischen Heiland zusammen, sowie sie die Stimme desselben hören, lassen sie den Krieg, den sie eben untereinander führen, und stürzen auf den neuen gemeinsamen Gegner los. (Der Jude meint, dass man überall in der weiten Welt sofort die Stimme seines Messias kennen werde.) Ebenso bestürmen in t.Joseph 19 alle wilden Tiere das Lamm, werden aber von diesem besiegt und vernichtet. Die besonderen Gegner des Menschensohnes in den Bilderreden Henochs sind die Könige, die Mächtigen, die Hohen und die, die die Erde bewohnen; sie haben ein Doppelgesicht, sofern sie einerseits politische Gegner der Frommen und andererseits gottlose Menschen sind, und dementsprechend erscheint auch ihre Vernichtung durch den Menschensohn teils in kriegerischer Form (c. 46 51—53) teils als Gerichtsakt c. 55 f. 62 f. Hier zunächst die erste Art: der Menschensohn scheucht die Könige von ihren Lagern und Sitzen, löst die Zäume der Starken und zermalmt die Zähne der Sünder; er stösst die Könige von ihren Thronen und aus ihren Reichen und verstösst das Angesicht der Starken 46 4 ff. Etwas anders ist die Situation in der Vision Hen 51 ff.; diese spricht die Hoffnung aus, dass die Weltreiche vor dem allgewaltigen Menschensohn in nichts vergehen werden; gleichsam von selbst ohne Kampf verschwinden sie, wenn der Messias kommt; sie sind in 51 4 mit Bergen verglichen, die wie Böcke vor dem Messias springen, wie Lämmer, die mit Milch gesättigt sind. Ferner heisst es, der Menschensohn sei so stark und mächtig auf Erden, dass der Berg von Eisen, der von Kupfer, der von Silber, der von Gold, der von Zinn und der von Blei, wie sie der Visionär gesehen (vgl. Dan 2), vor dem Auserwählten wie Wachs vor dem Feuer sein werden, wie Wasser, das von oben her über jene Berge herabfliesst; sie werden schwach vor seinen Füssen sein 52 4 ff.; sie werden nicht feststehen vor ihm, die Hügel werden einer Wasserquelle gleichen 53 7. — Ueberblicken wir diese Stellen, so ergeben sich als Feinde im Vernichtungskampf, mit denen es der Messias zu thun hat, entweder das letzte Weltreich bezw. die Weltreiche, oder feindliche Völker, oder die gegen Jerusalem anstürmende Heidenschaft, oder die herrschende Partei der Gottlosen.

c) So mannigfaltig der Kampf des eschatologischen Königs mit seinen Gegnern beschrieben ist, lassen sich doch gemeinsame Züge der Schilderung herausstellen, die häufig wiederkehren. Wir hören, 1) dass der Messias die Feinde, ehe er sie ums Leben bringt, ihrer S ü n d e n ü b e r f ü h r e und zurechtweise, also einen richterlichen Akt vor dem Moment der Vernichtung ausübe. So überführt (arguere) er nach Bar 40 1 den Regenten, ehe er ihn tötet, all seiner Frevelthaten und legt ihm vor alle die Thaten seiner Scharen; ebenso beschuldigt er nach dem Gesicht Esr 11 37 ff. den „Adler“, und die Auslegung 12 31 ff. macht eine lange Rede des Messias an die Feinde daraus, worin er sie ihrer Gottlosigkeit überführt (arguere) und ihnen ihre Ungerechtigkeit und Frevel vor Augen hält (incutere); er stellt (statuere) sie lebendig vors Gericht und wenn er sie überführt hat (arguere), lässt er sie sterben. Nach Esr 13 37 ff. überführt er (arguere) die Völker ihrer Gottlosigkeiten, hält ihnen ihre bösen Anschläge und ebenso ihre künftigen Qualen vor (improperare), dann schickt er sie in den Untergang. Auch nach Ps Sal 17 25 schilt er die Völker und weist die Sünder zurecht (ἐλέγχειν) ob ihres Herzens Gedanken. — 2) Der Heilskönig vernichtet die Feinde in w u n d e r b a r e r W e i s e, entsprechend dem

Charakter des Uebernatürlichen, mit dem die Eschatologie in unserer Periode vielfach bekleidet ist. Wir sehen in Esr 12 13 und in Bar 40 nichts von einem Heer, das dem Messias helfen würde. Ja, er erhebt keine Hand und führt keine Waffe, er lässt etwas wie einen feurigen Strom aus seinem Munde, flammenden Hauch und gewaltigen Sturm ausgehen, so dass in einem Augenblick von dem unzählbaren Feindeshaufen nichts mehr zu sehen ist als Aschenstaub und Rauchdunst Esr 13 9 ff.; mühelos (sine labore) verdirbt er die Gegner durch sein Geheiss 13 38. Er behauptet den Sieg im Krieg ohne Butvergiessen Philo (de pr. et poen. 16 M II 423). Er vertilgt die Heiden mit dem Wort seines Mundes und macht, dass dieselben bei seinem Drohen vor ihm fliehen Ps Sal 17 24 f. 35, vgl. Hen 62 2: die Rede seines Mundes tötet alle Sünder und alle Ungerechten werden vor seinem Angesicht vernichtet.

d) Diese beiden Züge, die vorausgehende Ueberführung und die Vernichtung durch die Rede des Mundes, leiten von dem Bild des Kriegers zu dem des Richters über. Wie sich der isch milchamah in der späteren Anschauung in den Weltrichtergott verwandelt, so steht auch beim Messias beides nebeneinander, und die Figur des eschatologischen Richters ist der späteren transscendenten Anschauung vom Messias angemessener. — Vor allem haben die Bilderreden des Henoch ihren Menschensohn mit dem Gericht begabt und ihn zum Weltrichter gemacht, ganz so wie es sonst Gott ist: der Messias setzt sich auf den Thron seiner Herrlichkeit und die Summe des Gerichts wird ihm übergeben Hen 69 27; die Auserwählten stehen um ihn 62 8 und er richtet im Namen Gottes 55 4 61 9. Vermöge seiner Gerechtigkeit und Weisheit ist er im stande, ein in allem genaues Urteil zu fällen und die „verborgenen Dinge" zu richten 49 4 vgl. 61 9; die Gerechtigkeit ist über ihn gegossen, daher wird gerecht vor ihm gerichtet und kein unnützes Wort vor ihm gesprochen 61 9 62 2 f. und niemand kann eine nichtige Rede vor ihm führen, weil er von Gott aufgestellt ist 49 4. Als Zweck seines Gerichtes erscheint in 45 8 die Auslese der Frommen für die Heilsgemeinde, wie dies auch in 51 2 beschrieben wird, wo aber der Menschensohn nicht sicher der Auswählende ist. Im übrigen sind die Objekte, an denen der Messias das Gericht übt, in den Bilderreden 1) alle Sünder im allgemeinen und die bösen Könige im besonderen, 2) die Engelwelt und 3) die Satane. Die Rede seines Mundes tötet alle Sünder und alle Ungerechten werden vor seinem Angesicht vernichtet 62 2; er lässt die Sünder von der Oberfläche der Erde verschwinden 69 27. Die Könige und Mächtigen erheben sich an jenem Tag und sehen und erkennen den Menschensohn, wie er auf dem Thron seiner Herrlichkeit sitzt und richtet 62 3; Gott befiehlt ihnen, dass sie die Augen öffnen und ihre Hörner erheben, wenn sie im stande sind, den Auserwählten zu erkennen 62 1; Schmerz und Beschämung ergreift sie, wenn sie jenen Menschensohn auf dem Thron seiner Herrlichkeit sitzen sehen werden; alle rühmen sie, preisen und erheben ihn, den Allbeherrscher 62 4—6; ihr Antlitz füllt sich mit Finsternis und Scham vor dem Menschensohn 62 10 63 11 46 6 und sie werden aus seinem Angesicht hinweggetrieben 63 11. Weiter lesen wir: Gott setzt den Messias auf den Thron seiner Herrlichkeit und er richtet alle Werke der Heiligen oben in den Himmeln und wägt mit der Wage ihre Thaten; er erhebt sein Angesicht, um ihre verborgenen Wege zu richten 61 8 f. Ausserdem lässt er die, die die Welt verführt haben (d. h. wohl die gefallenen Engel) von der

Oberfläche der Erde verschwinden 69 27; auch richtet er auf dem Thron seiner Herrlichkeit (und vor den Augen der bösen Könige 55 4) den Asasel, seine ganze Sippschaft und sein ganzes Heer 55 4. Es sieht übrigens aus, wie wenn Asasel und seine Genossen in HenB nicht eigentlich aktiv wären; vielleicht sind sie nur aus Anhänglichkeit an die Tradition und um des Dogmas willen erwähnt. Auch Akiba macht in seiner anfänglichen Auslegung von Dan 7 9 den Messias zum Weltrichter, indem er sagt, dass von den beiden dort erwähnten Stühlen der eine für Gott, der andere für David bestimmt sei b. chag. 14a. In Dan 7 13 selbst hat der visionale Mensch mit dem Gericht nichts zu thun, vielmehr erscheint er erst nach demselben, um die durch den göttlichen Gerichtsbeschluss ihm übertragene Weltherrschaft anzutreten.

e) Durch seine kriegerische Thätigkeit macht der eschatologische König 1) allem Krieg auf Erden ein Ende: in Sib III 652 ff. geschieht dies dadurch, dass er die einen tötet, mit den andern Verträge schliesst; auch der Verfasser von Hen 52 8 f. bringt die Vertilgung aller Kriegswaffen mit dem Erscheinen des Auserwählten vor dem Angesicht des Herrn der Geister in Verbindung; ebenso ist nach Sib V 431 der „selige Mann" so machtvoll, dass niemand mehr etwas von Krieg und Kriegsgetümmel wissen will. Bar 73 1 führt aus, wie der Messias Gottes, nachdem er alles auf Erden gedemütigt hat, sich im Frieden auf seinen Thron setzen wird. Daher sagt Jose der Galiläer (in perek haschalom, WINTER und WÜNSCHE I 649) im Anschluss an Jes 9 5: der Name des Messias ist Friede; wenn der König Messias sich Israel offenbart, hebt er mit Frieden an.

2) Durch seine Gerichtsthätigkeit macht der Heiland andererseits aller Sünde auf der Welt ein Ende: nichts Verderbliches wird es mehr geben, denn der Mannessohn ist erschienen und hat sich auf den Thron seiner Herrlichkeit gesetzt und alles Böse wird vor seinen Augen verschwinden und dahingehen 69 29. — An zwei Stellen endlich ist dem Messias auch die Ueberwindung der Dämonen zugeschrieben; einmal in Hen 55 4, wo der Menschensohn die Satane in die Verdammnis verweist, sodann noch lebensvoller in t.Levi 18, wo Beliar vom Priesterkönig gebunden und den Heilsgenossen Gewalt gegeben wird, auf die bösen Geister zu treten. In beiden Stellen ist das Messiasbild zur Transscendenz entwickelt.

6. Die Berufsgeschäfte des Messias. Die Heilsthätigkeit.

a) Israel und den Frommen bringt der Messias das Heil und herrscht im Segen über sie. Mit ihm beginnt die selige Zeit: er hat jetzt schon die Heilsgüter in Verwahrung Hen 48 7 und offenbart dann alle Schätze dessen, was verborgen ist 46 3 (parallel 58 5: die Engel sollen die Geheimnisse der Gerechtigkeit d. h. die seligen Güter suchen, um sie den Heilsgenossen herausgeben zu können). Er ist der „Erlöser", ein Goël für die Kindeskinder des israelitischen Volkes schmone B 1 vgl. t.Levi 2 griech. Text; so wird er den Rest des Gottesvolkes erlösen (liberare) Esr 12 34; oder: durch ihn wird Gott seine Schöpfung erlösen (liberare) Esr 13 26. In der letzten Not hütet er die Frommen: er beschirmt Jerusalem gegen den anstürmenden König Sib V 107; er beschirmt (protegere) den aus den Drangsalen übriggebliebenen Rest des Gottesvolkes Bar 40 2 (während der Vernichtung des Weltreichs), Esr 13 49 (während der Stillung des Völkersturms). Im Zukunftsbild des HenB beschützt er die Ge-

rechten am jüngsten Gericht: auf ihn stützen sich am Tage des Gerichts die Frommen, insbesondere die wieder ins Leben gerufenen, damit sie nicht umkommen 61 5, der Menschensohn bewahrt das Los der Gerechten, weil sie diese Welt der Ungerechtigkeit gehasst und verachtet und alle ihre Thaten und Werke im Namen des Herrn der Geister gehasst haben; denn in seinem Namen werden sie gerettet, und er ist der Rächer ihres Lebens 48 7; ihre Seele erstarkt im Innern, wenn sie den Auserwählten Gottes und seine Genossen sehen 45 3; während er die gottlosen Feinde stürzt, dass sie sich nicht mehr erheben können, ist er ein Stab für die Gerechten und Heiligen, damit sie sich auf ihn stützen und nicht fallen; er ist die Hoffnung derer, die in ihrem Herzen betrübt sind 48 4. Er befreit die Frommen von den Belästigungen der Feinde und der Sünder: die Gerechten haben durch ihn Ruhe vor der Bedrückung der Sünder Hen 53 7 und das Haus der Versammlung der Auserwählten (seine Gemeinde) wird nicht mehr gehindert 53 6; etwas allgemeiner ist der Gedanke in t.Levi 18 (griech. Text: die Gerechten finden bei ihm Ruhe); der Christus reinigt Jerusalem von den Heiden, die es gewaltthätig (ἐν ἀπωλείᾳ) zertraten Ps Sal 17 22. Die nationalen Güter, die der Messias schafft, sind in folgenden Worten beschrieben: er macht Jerusalem glänzender als die Gestirne Sib V 420 f.; die zerstreuten Stämme bringt er zusammen Ps Sal 17 26 (31 44) und ruft das verhöhnte Volk Gottes aus den Nationen herbei Abr 31; in Esr 13 12 f. lädt er nach dem Völkerkampf ein friedliches Heer zu sich, Gestalten von vielen Menschen, worunter etliche Fröhliche, etliche Traurige sind, einige kommen gebunden, einige führen andere als Opfergaben mit sich (Jes 66 20). Endlich lesen wir in Ps Sal 17 28, dass der König die Versammelten nach ihren Stämmen über das Land verteile.

b) Im übrigen ist das, was man vom eschatologischen Heiland hat, in unserer Periode meist innerlicher und tiefer aufgefasst. Ueber die Heilsgaben des Messias und die Beschaffenheit der Heilsgemeinde unter ihm ist zunächst allgemein gesagt: er schafft an den Uebriggebliebenen die neue Ordnung (disponet qui derelicti sunt) Esr 13 26; er regiert zum Wohl seiner Unterthanen Philo (de pr. et p. 16); er giebt ihnen Freude (jucundabit) Esr 7 28 Syr 12 34 vgl. Bar 29 6 und lässt sie grosse Wunder sehen Esr 13 50 vgl. 7 27 Bar 29 6; er segnet das Volk des Herrn mit Weisheit in Freuden Ps Sal 17 35; er giebt allen Guten den geraubten Reichtum zurück Sib V 416 f. Ewiger Friede ist unter ihm t.Levi 18 Juda 24. Besonders wird sein gerechtes Gericht hervorgehoben, das er inmitten der Heilsgemeinde fortgesetzt ausübt: er regiert über Israel mit Gerechtigkeit und richtet die Stämme des von Gott geheiligten Volkes Ps Sal 17 26 32; er hält ein wahrhaftes Gericht auf Erden in einer Menge von Tagen t.Levi 18. Ein Hauptmoment dieser segensreichen Thätigkeit ist die fortgehende Beseitigung der Sünde, was besonders der salomonische Psalm betont: er macht Jerusalem heilig und rein wie es am Anfang war 17 30; er lässt nicht zu, dass ferner Unrecht in der Mitte des Heilsvolkes weile, und niemand darf in Israel wohnen, der um Böses weiss 17 27; er hält in Zucht die Obersten und schafft die Sünder fort mit mächtigem Wort 17 36; Ungerechtigkeit hat keine Dauer vor ihm und vergeht wie ein Schatten Hen 49 2; jede Sünde verschwindet und die Gottlosen hören auf Böses zu thun t.Levi 18 (griech. Text) Sib V 429, sind ja doch auch Beliar und seine Geister unschädlich gemacht t.Levi 18. Seine

Unterthanen bewahrt er vor der Verfehlung und giebt sich um den Einzelnen Mühe: er hütet die ihm anvertraute Herde treu und recht und lässt nicht zu, dass eines von ihnen schwach werde auf ihrer Weide Ps Sal 17 40; seine Aufgabe ist, Israel zurecht zu weisen (παιδευειν) 17 42 18 7; so leitet er einen jeglichen in Werken der Gerechtigkeit durch Gottesfurcht und stellt sie allesamt (wie Opfergaben) vor dem Antlitz des Herrn dar 18 8, vgl. t.Juda 24. Daher ist thatsächlich die Messiasgemeinde eine Gemeinde von Heiligen: Gerechtigkeit waltet in seinen Tagen Hen 39 6 und kein Unrecht geschieht mehr darin, weil sie alle heilig sind Ps Sal 17 32; kein Uebermut ist unter seinen Reichsgenossen, dass Gewaltthat unter ihnen verübt würde 17 41; es ist ein gut Geschlecht voll Gottesfurcht Ps Sal 18 9 Sib V 431; der Geist der Heiligkeit ist auf den Heiligen unter ihm t.Levi 18 und er selbst giesst den Geist der Gnade über sie aus t.Juda 24. Anderwärts ist mehr die Weisheit und Erkenntnis hervorgehoben, die durch ihn verliehen wird: in ihm ist der Geist, der Einsicht verleiht Hen 49 3, und die Geheimnisse der Weisheit kommen aus den Gedanken seines Mundes hervor Hen 51 3; Weisheit ist wie Wasser vor ihm ausgegossen Hen 49 1 t.Levi 18 (armen. Text); er strahlt Licht der Erkenntnis aus wie am Mittag vor der Sonne und vertreibt alle Finsternis, die unter dem Himmel ist, sagt t.Levi 18 und meint damit eine ethische wie eine intellektuelle Erleuchtung; er giebt die Weisheit des Herrn denen, die in Wahrheit wandeln t.Levi 18 (armen. Text). Weiter führt er die Menschen zum Erkennen Gottes: die Erkenntnis (γνωσις) des Herrn wird in seinen Tagen ausgegossen wie Wasser t.Levi 18; der Heilskönig baut nach Sib V 422 ff. einen himmelhohen Turm in der Heilsstadt, der die Wolken berührt und allen sichtbar ist, so dass alle Gerechten die Herrlichkeit Gottes schauen. Die Männer der Synagoge machen den Messias zum Lehrer der heiligen Schrift, denn sie glauben, er werde den Israeliten die Worte der Tora erklären und ihre Irrtümer berichtigen beresch. r. 49 11, ähnlich wie Hen 49 3 den Geist der Lehre in ihm wohnen sieht; nicht hieher gehört Ps Sal 17 43, wonach der König seine richtende Thätigkeit über die Stämme in den συναγωγαι des Volkes ausübt. Nach t.Levi 18 schenkt der Messias den Seinen ausserdem noch Hoheit und Unsterblichkeit: er giebt die Majestät des Herrn (griech. Text) seinen Söhnen in Wahrheit bis in Ewigkeit, dazu die Gewalt, auf die bösen Geister zu treten, und er öffnet die Thüre des Paradieses, beseitigt das drohende Schwert und giebt den Heiligen von dem Holze des Lebens zu essen. So sind die Bürger der messianischen Gemeinde (leiblich und geistlich) den Engeln gleich Hen 51 4. Der Menschensohn ist auch die Ursache des Fortlebens der Frommen nach dem Tod und ihrer Rückkehr aus dem Tod zur Heilsgemeinde: in ihm wohnt der Geist derer, die in Gerechtigkeit entschlafen sind Hen 49 3 (zur Auslegung s. § 3, 6a); vgl. die Aussage in 61 5, dass die aufstehenden Gerechten sich auf den Tag des Auserwählten stützen, und den christlichen Gedanken in Bar 30 1, dass diejenigen erwachen, die in Hoffnung auf den Messias entschlafen sind. Der Verfasser der Bilderreden betont vor allem noch die innige Gemeinschaft, in der die Messiasgemeinde und der Messias zusammenleben: der Menschensohn wohnt mitten unter den Auserwählten 45 4; unzählige Auserwählte sind für immer vor ihm 39 6; die Gerechten und Auserwählten werden mit dem Menschensohn essen, sich niederlegen und erheben 62 14 vgl. 71 16.

c) Alles ist voll Jubel über diesen Messias und sein Heil: über das Lamm und seine Besiegung der wilden Tiere freuen sich die Kälber, die Kuh und die Hirsche (armen. Text; griech. die Engel, die Menschen und die ganze Erde) t.Joseph 19. Himmel und Erde jauchzen in seinen Tagen und die νεφέλαι (?) frohlocken; die Enge der Herrlichkeit des Angesichts des Herrn freuen sich über ihn; der Herr frohlockt über seine Kinder; Abraham (Ih 8 56), Isaak, Jakob und Levi sind im Glück und alle Heiligen ziehen Frohlocken an t.Levi 18.

7. Die Beziehung des Messias zur Völkerwelt.

a) Man hat den eschatologischen König in ein unterschiedliches Verhältnis zu den Völkern gebracht. In der Regel bleibt seine Heilsthätigkeit auf die Israeliten bezw. die Frommen und auf Palästina beschränkt, und die Völker lernen ihn meist nur als ihren Gegner kennen. Typisch für diese Gesinnung ist die etwas spätere rabbinische Deutung des Wortes חַדְרָךְ in Sach 9 1 auf das Verhältnis des Messias zu den Völkern und zu Israel; die Exegese lautet: er ist scharf gegen die Völker, sanft gegen Israel (sifre 65 a zu Dt 1 1 schir r. 7 5). Der Zusatz in Ps Sal 17 28 b lässt sogar in das vom Messias gereinigte und regierte Jerusalem keinen Fremden und Beisassen herein.

b) Wo nicht eine Vernichtung der Völker angenommen wird, da steht der Messias gewöhnlich als der gewaltige Herrscher über die Völkerwelt da. So verheisst Dan 7 14, dass alle Völker, Nationen und Zungen ihm dienen müssen. Er herrscht über die ganze Welt Sib III 49 (πᾶσα γῆ) Hen 62 6 und bringt alles in seine Gewalt Sib V 416 III 654, vgl. Josephus A. XVII 45; er wird hocherhoben auf dem Erdkreis (μεγαλυνθήσεται ἐν τῇ οἰκουμένῃ) t.Levi 18; er herrscht über viele Völker und seine Königsgewalt (βασιλεία) ist grösser als die des Gog LXX Num 24 7; er hält die Völker (λαοὺς ἐθνῶν) unter seinem Joch, dass sie ihm dienen Ps Sal 17 30; in der Weisheit seiner Gerechtigkeit richtet er Völker und Völkerschaften (λαοὺς καὶ ἔθνη) Ps Sal 17 29.

Kittel übersetzt λαοὺς καὶ ἔθνη mit „Völker und Stämme“; aber für Stämme steht v. 28 a φυλαί, und die Worte λαοὺς καὶ ἔθνη sind naturgemäss wie in v. 30 auf die fremden Völker zu beziehen. v. 28 b verrät einen andern Geist und ist wohl von anderer Hand.

Der Messias ist überall als Weltkönig anerkannt: alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels (d. h. alle Erdbewohner) fürchten sich vor ihm und flehen ihn fortwährend an Hen 90 37; die grossen Mächte der Erde beben vor ihm Hen 51 4 (die Berge springen wie Böcke und die Hügel hüpfen wie milchschwere Lämmer); alle Bewohner der Erde fallen vor ihm nieder Hen 48 5 und bringen ihm Huldigungsgeschenke 53 1. Philo (de pr. et p. 16) unterscheidet genauer solche, die dem Messias aus Neigung oder aus Furcht oder aus Scheu unterthan sind. Nach Ps Sal 17 31 kommen Völker vom Ende der Erde, um seine Herrlichkeit zu sehen; sie bringen ihm als Geschenk die erschöpften Söhne Jerusalems 17 31 vgl. Esr 13 13. Selbst seine Feinde preisen ihn im Gericht: die Könige und Mächtigen und alle, die die Erde besitzen, werden ihn rühmen und preisen und erheben Hen 62 6.

c) Zuweilen wird auch ein näheres und tieferes Verhältnis zwischen dem Messias und den Völkern angenommen. So heisst er das Licht der Völker Hen 48 4 t.Levi 18 oder die προσδοκία ἐθνῶν LXX Gen 49 10; durch ihn erlöst Gott seine Schöpfung (creatura sua) Esr 13 26 vgl. 13 29; durch ihn wird ein Szepter der Gerechtigkeit für die Völker aufgehen, zu richten und zu retten

alle, die den Herrn anrufen t.Juda 24. Der griechische Text und die eine armenische Rezension von t.Levi 8 schreiben, er sei ein Priesterkönig nach dem Vorbild der Völker für alle Völker, und die armenische Rezension sagt, er werde Barmherzigkeit an allen Völkern der Heiden üben. Auch im Talmud regen sich verwandte Gedanken, die allerdings im jüdischen Interesse gebildet sind; z. B. glaubt Elieser b. Hyrkanos nach Zeph 3 9, dass zu der Zeit des Messias alle Völker der Erde sich zum Judentum hinzudrängen werden b. aboda s. 24 a. Nur Amalek wird strikte ausgeschlossen pesikta 28 b mechilta zu 56 a. Im übrigen vgl. § 43, 7.

Die Ausführung in t.Levi 18 über das geistige Wachstum der Heiden und den Verfall Israels unter dem Priesterkönig, die sich in der armen. Rezension und in den Handschriften O R P des griech. Textes (im Unterschied von der ältesten griech. Handschrift C) findet, hat wohl eine christliche Hand hineingeschrieben.

d) Ueberblicken wir noch einmal die verschiedenartigen Angaben über das Wirkungsgebiet des Messias, so sehen wir hauptsächlich folgende Wirkungskreise desselben: 1) der Messias waltet über das Volk Gottes (Israel) Abr 31 Sib III 652 ff. V 108 ff jüdische Gebete; 2) über den frommen Rest im heiligen Land Esr 7 12 Bar 40; 3) über Israel und über die Völkerwelt Dan 7 Hen 90 Sib V 414 ff. Ps Sal 17 HenB (c. 51—53) Esr 13 Bar 53 12 t.Juda 24 Philo; 4) über die fromme Gemeinde auf Erden HenB; 5) über die Menschheit auf Erden mit Israel im Mittelpunkte Bar 72—74 (29); 6) über die Erde Sib III 49; 7) über die seligen Menschen, mit besonderem Blick für die frommen Juden, auf Erden t.Levi 18. „Welterlöser“ ist er in Es 13 26. Immer hat es der Messias mit der Gemeinde bezw. mit der grösseren Gemeinschaft zu thun, mit dem Einzelnen nur, sofern er das Glied dieser grösseren Gemeinschaft ist. Am wohlthuendsten ist in Ps Sal 17 geschildert, wie der Heilskönig sich zu dem einzelnen Unterthanen seines Reiches herabbeugt und sich der Erziehung desselben widmet; dies haben wir um so mehr zu beachten, als jener Psalm in übrigen ganz im Rahmen des nationaljüdischen Messiasbildes bleibt.

e) Das letzte führt uns weiter zu der andern unfassenden Rückschau über das Heilswerk des Messias (No. 6). Es ist dem Messias sowohl die Erlösung von der Heidenmacht und die nationale Weltherrschaft Esr 12 f. Bar 40 Sib III und V Philo Dan 7 Hen 90, als die Erlösung von den einheimischen Gegnern HenB, als die segensreiche politische, sittliche und religiöse Leitung der Reichsgenossen zugeschrieben. Mit dem dritten beschäftigen sich besonders Ps Sal 17 t.Levi 18 und HenB, und der Dichter von Ps Sal 17 hat ein Meisterstück darin geschaffen. Wir sagten eben auch, dass hier die Fürsorge des Messias für die Tugend und die Frömmigkeit des einzelnen Unterthanen nicht vergessen sei. Die Erlösung, die durch den Heiland geschaffen wird, bezieht sich also nach der Litteratur unseres Zeitraums durchaus nicht bloss auf die politische Not, sondern in seinem Reich giebt es kein Uebel und keine Sünde mehr und zuweilen wird deutlich gesagt, dass er selbst der Erlöser von Sünde und Uebel oder, mit andern Worten, von den Dämonen sei Ps Sal 17 t.Levi 18 HenB; das gleiche will ja doch wohl auch die Stelle in der Esraapokalypse 13 26 ausdrücken, nach der der Messias die Kreatur Gottes befreien und die Ordnung unter den Uebriggebliebenen herstellen wird (disponere). Wenn also der Messias der Erlöser von Sünde und Not ist, was ist dann noch der Unterschied zwischen der jüdischen Christusvorstellung und der christlichen? Der ganze

grosse Unterschied, dass der jüdische Christus eine bloss eschatologische Figur ist. Am Ende der jetzigen Zeit wird er die Schöpfung von jenen eingedrungenen Feinden des Menschengeschlechtes, vom Bösen und vom Uebel erlösen, und im neuen Reich will er dafür sorgen, dass dieselben nicht aufs neue das Haupt erheben. Aber dem suchenden, seufzenden, ringenden Gemüt in der Gegenwart bietet er nichts, oder im besten Fall nur eine Aussicht auf künftige Hilfe, für die tiefen innerlichen Probleme, wie sie der einzelne Fromme im Augenblick in seinem Innern findet, ist von ihm keine Antwort zu holen. Hierin besteht durchaus kein Unterschied zwischen dem nationalen und dem transscendenten Messias; obwohl der Apokalyptiker die Idee des himmlischen Wundermenschen kennt, bleibt er doch in der Not seiner Seele gefangen (Esra).

8. Das Charakterbild des Messias.

a) Wie schon aus dem Bisherigen ersichtlich ist, haben die Schriftsteller unserer Periode, die sich ausführlicher mit dem Messias beschäftigten, vorzugsweise die geistigen Züge am Bild desselben herausgehoben. Der Messias ist die Fülle der Gottheit, er hat, wie es in Abr 31 heisst, von aller Kraft Gottes ein Mass (d. h. wohl: alle die Eigenschaften Gottes sind auch ihm geschenkt, er ist ein Gott im Kleinen). Der Verfasser von Ps Sal 17 glaubt, dass der Messias rein von Sünde (καθαρὸς ἀπὸ ἁμαρτίας) sei v. 36f. vgl. t.Juda 24, und in t.Levi 18 wird ihm heiliges Wesen zugeschrieben (armen. Text: der Geist der Heiligkeit ist über ihm). Hier und in den Bilderreden wie im salomonischen Psalm ist seine Ausrüstung mit dem Geist Gottes gerühmt, vgl. z. B. Ps Sal 17 37 (ὁ θεὸς κατειργάσατο αὐτὸν δυνατὸν ἐν πνεύματι ἁγίῳ). Dieser heilige Geist hat seine mannigfachen Aeusserungen, wie wir im folgenden auszuführen haben. Der Messias vereinigt in sich die Tugenden eines idealen Richters und Fürsten und seine oberste Eigenschaft ist die Gerechtigkeit. Er heisst in HenB der Gerechte, vgl. t.Juda 24. Schon im vorweltlichen Ratschluss hat sein Los durch Gerechtigkeit den Sieg davongetragen (vgl. Hen 67 1), darum hat ihn Gott zum Menschensohn gemacht 46 3 (daneben heisst es in 49 4, er sei auserwählt nach dem göttlichen Wohlgefallen). Hiezu mag man vergleichen, dass Trypho im Dialog mit Justin c. 67 den Christen vorhält, sie sollten statt der jungfräulichen Geburt lieber den gesetzmässigen und vollkommenen Wandel als Grund anführen, warum Jesus gewürdigt worden sei, zum Christus auserlesen zu werden. Weiter ist auch in Hen 71 Henoch als der Mannessohn beschrieben, „der zur Gerechtigkeit geboren wird; Gerechtigkeit wohnt über ihm und die Gerechtigkeit des betagten Hauptes verlässt ihn nicht“ 71 14ff. Diese Eigenschaft der Gerechtigkeit ist vor allem da für wichtig befunden, wo dem Messias das Richteramt zugeschrieben wird; daher sagen die Bilderreden: er hat die Gerechtigkeit und die Gerechtigkeit wohnt bei ihm 46 3, und: er ist mächtig über alle Geheimnisse der Gerechtigkeit (d. h. wohl: er weiss alle Mittel und Wege, Gerechtigkeit zu schaffen) 49 2 vgl. 62 2 Ps Sal 17 37 18 7.

b) Mit der Gerechtigkeit paart sich die Weisheit: der Geist der Einsicht und der Weisheit ruht auf ihm t.Levi 18 (armen. Text; griech. σύνεσις und ἁγιασμός); er ist ein weiser und gerechter Herrscher, der das Böse nicht duldet Ps Sal 17 22ff. 37. Weisheit und Gerechtigkeit ist ineinander in dem vorhin erwähnten Ausspruch Hen 49 2, dass der Menschensohn mächtig sei in

allen Geheimnissen der Gerechtigkeit. In ihm wohnt der Geist der Weisheit, der Einsicht und der Lehre Hen 49 3; alle Worte des Herrn sind ihm enthüllt t.Levi 18. Alle Geheimnisse der Weisheit kommen aus seinem Mund Hen 51 3; seine Worte sind lauterer als das feinste Gold, sie sind gleich Worten der Heiligen inmitten geheiligter Völker (d. h. gleich Worten der Engel inmitten der Engelvölker) Ps Sal 17 43.

c) Zur Weisheit und Gerechtigkeit gesellt sich die Kraft. Alle drei Tugenden sind in Hen 49 3 zusammen genannt; ausgerüstet mit dem Geist der Kraft ist der Menschensohn stark gegen die Feinde 46 4, Stab und Stütze für die Frommen 48 4. Auch Ps Sal 17f. verbindet die drei Eigenschaften: der König schafft das Heil in Geistesweisheit, Gerechtigkeit und Stärke 18 7; er ist weise an verständigem Rat mit Stärke und Gerechtigkeit 17 37. Weiter lesen wir von diesem König, dass er mächtig sei von That Ps Sal 17 40 und dass hohe Herrscherkraft in ihm wohne Philo (de pr. et poen. 16). In der Gleichnissprache von Hen 90 37f. ist er ein weisser Farre (wie die Erzväter waren), wird mit grossen Hörnern geboren und verwandelt sich dann bei der allgemeinen Umwandlung in einen Wildochs mit grossen schwarzen Hörnern, zum Zeugnis seiner unbezwinglichen Heldennatur. Gegenüber dem Adler (dem Weltreich) in Esr 11f. gleicht er dem Löwen, der mit Gebrüll aus dem Wald stürmt 11 37 12 31, vgl. t.Joseph 19 (griech. Text).

d) Die Quelle seiner Kraft aber ist nach der schönen Ausführung des 17. der Psalmen Salomos die Furcht Gottes: er ist stark in der Furcht Gottes (κραταιὸς ἐν φόβῳ θεοῦ) 17 40; er wird nicht schwach werden in seinem Gott 17 37 (οὐκ ἀσθενήσει ἐπὶ θεῷ αὐτοῦ; die Uebersetzung Kittels „er wird nicht straucheln gegen seinen Gott“ empfiehlt sich weder lexikalisch noch im Zusammenhang); er ist vielvermögend durch die Hoffnung auf Gott 17 34 (δυνατὸς ἐλπίδι θεοῦ); seine Zuversicht steht auf den Herrn, darum vermag niemand etwas wider ihn 17 39. Sein Verlass ist nicht Ross noch Reiter noch Bogen, er sammelt nicht Gold und Silber zum Krieg, und setzt nicht auf die Menge sein Vertrauen am Tage der Schlacht, sondern der Herr ist seine Hoffnung 17 33f. — Trotz seiner Stärke ist er, gerade im Gegensatz zu dem hochmütigen, sich selbst vergötternden Weltreich und dessen Regenten, ein Sanftmütiger; darum schaut ihn der Seher in Bar 36 3—6 als Quelle (vgl. t.Juda 24), die sanft fliesst und ganz ruhig und still herbeikommt; vgl. die Verwendung von Sach 9 9 in b. berach. 56b und das Lamm in t.Joseph 19 als Sinnbild des Messias.

e) Auch die äussere Erscheinung des eschatologischen Königs wird beschrieben: er hat die göttliche δοξα und leuchtet wie die Sonne auf der Erde t.Levi 18, vgl. Juda 24 und das Bild vom Aufgehen eines Sternes für das Auftreten des Messias No. 3b. Die δοξα des Höchsten wird auf ihn gelegt t.Levi 18, vgl. c. 8. Sein Antlitz ist wie eines Engels Antlitz und voll Anmut Hen 46 1. Den Feinden gegenüber aber ist seine Erscheinung nicht schrecklich genug zu denken; darum erzählt der Apokalyptiker von dem wunderbaren Heiland: wohin er sein Antlitz wandte und hinblickte, da erbebte alles was ihm unter das Auge kam; und wohin die Stimme seines Mundes ging, zerschmolzen alle die ihn hörten, wie Wachs vor dem Feuer zerschmilzt Esr 13 3f.

9. Stellung und Verhältnis des Messias zu Gott.

a) Alles was der Messias ist und thut, ruht in Gott: der Messias heisst der Gesalbte Gottes, der Knecht, der Sohn Gottes. Gott hat ihn auserwählt Hen 49 4 (nach seinem Wohlgefallen) 46 3 Abr 31, für seinen bestimmten Zweck Ps Sal 17 42 Hen 48 6 Esr 13 26; es hängt von Gott ab, wann er kommt, und Gott bewahrt ihn Esr 12 32 13 26 Hen 62 7; Gott sendet ihn zu der von ihm auserwählten Zeit Ps Sal 17 21 Abr 31 Sib III 652 V 108 schmone B 1 15 t.Levi 18; sein Name wird vor dem Herrn der Geister genannt und er erscheint vor ihm in dem Moment, da er in die Oeffentlichkeit treten soll Hen 48 2 52 9 Dan 7 13. Gott schenkt ihm die Ausrüstung für seinen Beruf: er gürtet ihn mit Kraft Ps Sal 17 22 (als Bitte: ὑπόζωσον ἰσχύϊ), unterrichtet ihn 17 32 (er ist διδακτὸς ὑπὸ θεοῦ) und giebt ihm Weisheit Hen 51 3 (49 3) und δόξα Hen 51 3; er macht ihn stark an heiligem Geist und weise Ps Sal 17 37; des Herrn Segen ist mit ihm voll Kraft 17 38. Die Himmel öffnen sich, über ihn auszugiessen den (Geistes-)Segen des heiligen Vaters t.Juda 24 (dies bezieht der armen. Text auf die Gemeinde, nicht bloss auf den Messias); ähnlich schreibt der griech. Text von t.Levi 18, dass die Himmel sich öffnen und aus dem Tempel der Herrlichkeit Heiligung (ἁγίασμα) über den Priesterkönig komme. Gott überträgt ihm sein Amt: er giebt ihm das Szepter in die Hand Sib V 415 und setzt ihn auf den Thron seiner Herrlichkeit Hen 61 8 62 2 (s. Beer), vgl. 51 3 55 4. Gott begründet seine Macht: er erhebt sein Horn durch seine Hilfe schmone B 15, setzt ihn über das Haus Israel Ps Sal 17 42 und übergiebt ihm die Weltherrschaft nach festgefasstem Beschluss Dan 7 13f. vgl. Justin dial. c. Tryph. 32; der Herr der Geister befiehlt den Königen und Mächtigen, die Augen vor ihm zu öffnen, dass sie ihn erkennen Hen 62 1; er stellt die Völker bebend vor ihn Ps Sal 17 34 (s. Kittel); ja, er reinigt Israel, damit die Herrschaft des Messias anbrechen kann Ps Sal 18 5. — Der Platz des Messias ist unmittelbar neben Gott, vgl. Ps 110 1. Im Zukunftsdrama der Bilderreden steht der Menschensohn vor dem Herrn der Geister 49 2 (s. Beer) und ist auf alle Zeit vor ihm 48 6; Gott hat Wohlgefallen an ihm (seinem Geliebten) bis in Ewigkeit t.Levi 18. Daher ist auch das Wort des Menschensohnes kräftig vor Gott Hen 69 29, d. h. was er beschliesst, verfügt, verheisst u. s. w., das bekommt das göttliche Ja.

b) Alles was der Messias ist und thut, dient Gottes Ehre. Wie Gott den Messias begnadet, so thut dieser seinerseits alles im Namen dessen, der über ihm steht: Gott ist der König des Messias Ps Sal 17 34; dieser handelt nicht nach seinem Rat, sondern den guten Beschlüssen des grossen Gottes folgend Sib III 655f.; er richtet im Namen Gottes Hen 55 4, nach dem Wort des Namens des Herrn der Geister (d. h. wohl nach dem ihm geoffenbarten geheimen Wort desselben) und nach dem Weg der gerechten Gerichte Gottes 61 9. Seine ganze Thätigkeit hat nur den Zweck, Gott gross zu machen: er verherrlicht den Herrn offenkundig vor aller Welt (τὸν κύριον δοξάσει, vgl. Joh 17 5, ἐν ἐπισήμῳ πάσης τῆς γῆς) Ps Sal 17 30. Ziel und Wirkung seines Auftretens ist, dass Gott vom ganzen Kosmos gepriesen werde; im geraden Gegensatz zu den bösen Weltregenten, die sich selbst rühmen, will der Messias nur Gott anbeten und ihm allein dienen. Das Rühmen Gottes wird von den jüdischen Frommen für ausserordentlich wichtig gehalten; darum wird z. B. in

Hen 71 11 f. hervorgehoben, die Lobpreisungen, die aus dem Mund Henochs hervorkamen, seien vor dem Betagten wohlgefällig gewesen. Nach der Lehre der späteren rabbinischen Theologie ist Hiskia nicht Messias geworden, weil er nach der Errettung von Sanherib den Lobgesang nicht anstimmte; während man von David sagen kann, dass er den Heiligen (durch seine Psalmen) mit Lob- und Dankliedern überschüttet habe b. baba b. 14b. So also wird auch beim Messias geflissentlich hervorgehoben, dass er Gottes Ruhm singe und andere zum Rühmen Gottes treibe. Wenn er das Gericht ausübt, dann werden nach Hen 61 9 alle (Engel?) mit Einer Stimme den Namen des Herrn der Geister preisen; ebenso heisst es in 48 5, durch ihn fallen alle Bewohner des Festlandes nieder und lobsingen dem Herrn der Geister vgl. 39 7; und Sib V 428 weissagt, dass infolge der Thaten des Messias Aufgang und Niedergang den Ruhm Gottes verkünden werden. Der Auserwählte singt selbst in dem grossen Hallelujah mit, das für die Ehre Gottes zum Lob seiner herrlichen That im Weltall aufgeführt wird Hen 61 10—12.

c) So wirken Gott und der Messias Seite an Seite, und ihre Thätigkeit fliesst in eins zusammen. Der eigentliche König ist, auch wo der Messias genannt wird, immer Gott selbst, der Messias ist nur der Stellvertreter des Höchsten, zuweilen geradezu das menschliche Pendant zu Gott, das ausführende, dauernde Organ Gottes. Die Belege hiefür bieten sich von selbst, vgl. z. B. Hen 61 9: der Messias richtet nach dem Wort des Namens Gottes, Ps Sal 17 42 Gott setzt ihn zum König über Israel, 17 40 der Messias hütet des Herrn Herde, 18 6f. Gott schafft das Heil dem kommenden Geschlecht unter der Zuchtrute des Gesalbten. Der salomonische Psalm nennt sowohl Gott als den Messias den König Israels 17 1 und 42. Nach Akiba (b. chagiga 14 a in Auslegung von Dan 7 9) sitzen Gott und der Messias beim Gericht auf den zwei Stühlen nebeneinander. Beiden wird, oft im selben Zusammenhang, die gleiche Thätigkeit zugeschrieben: Sib III 47 ff. (das Kommen des Herrschermessias ist gleich der Offenbarung der Königsherrschaft Gottes) V 108ff. 414ff. Philo (de pr. et poen. 16: der Messias wird grosse Nationen bezwingen, indem Gott die den Heiligen nötige Hilfsmacht sendet) Hen 46ff. (beim Gericht). Nur in 62 9f. ist von der Besonderheit Gottes und des Messias eine Anwendung gemacht; dort denkt sich der Seher aus, wie die Könige und Mächtigen ihre Hoffnung auf den Menschensohn setzen, ihn anflehen und Barmherzigkeit von ihm erbitten werden; aber der Herr der Geister drängt sie fort, dass sie sich schleunigst von dem Angesicht des Menschensohns entfernen. Darin sind alle jüdischen Schriftsteller einig, dass der Messias unter Gott steht; sein eigenes Absehen geht ja darauf, dass Gott sei alles in allem Hen 61 10.

10. Sitz der Herrschaft und Ort der Thätigkeit des Messias in der Heilszeit.

Als Herrschaftssitz des Messias ist

1) der Zion genannt: In Bar 40 1, wo der feindliche Regent auf den Berg Zion geschafft und dort vom Messias getötet wird, ebenso in Esr 13, wo der Messias auf dem Berg Zion zum Endkampf gegen die Völker steht v. 35. Die Messiassprüche Ps Sal 17 Hen 90 Esr 7 28 Sib III und V geben einen Wohnsitz zwar nicht ausdrücklich an, denken aber wohl an Israel und an dessen Hauptstadt als die natürliche Stätte des eschatologischen Königs, bei Ps Sal 17

Esr 7 28 Hen 90 Sib V 414 ff. ist Jerusalem in der Gesamtdarstellung des messianischen Heils erwähnt.

2) Die Bilderreden bestimmen die Erde im allgemeinen als Wirkungsort des Menschensohnes = er ist mächtig und stark auf Erden 52 4, er wohnt auf dem Festland mit den Auserwählten zusammen 45 4f.; dieser Besitz des Festlandes durch den Menschensohn und die Seinen steht im Gegensatz zum Besitz des Festlandes durch die Könige und Mächtigen. Auch nach t.Levi 18 übt der Priesterkönig sein Gericht auf der Erde aus.

3) Andererseits verlegt der Verfasser der Bilderreden den Schauplatz der Thätigkeit seines Messias auch in den Himmel; nach 61 1ff. ist der Himmel der Ort, wo er die Engel richtet und wo er alle Bewohner des Weltalls zum Lob Gottes vereinigt. In 48 6 heisst es, der Menschensohn werde bis in Ewigkeit vor ihm (nämlich vor Gott) sein; freilich fehlt dieses „vor ihm" in vielen Handschriften. Die Bilderreden geben überhaupt über die Wohnstätte der seligen Gemeinde keinen genauen Aufschluss, sondern sprechen im allgemeinen von einer verklärten Welt.

4) In t.Levi 18 wird als Geschenk des Priesterkönigs an die Heilsgenossen die Eröffnung des Paradieses verheissen; ob aber damit das Paradies geradezu als Heilsstätte des Messias mit der Gemeinde bezeichnet werden soll oder ob das Paradies nur ein bildlicher Ausdruck ist, darüber bekommen wir keine völlige Klarheit.

Dieser Gegensatz in Beziehung auf die Stätte des Messias hängt mit dem Gegensatz in der Anschauung vom Wesen und Wirken des Messias zusammen: der nationaljüdische Messias wohnt naturgemäss in Jerusalem; der Messias mit den allgemeinmenschlichen Zügen waltet auf der Erde (bezw. im Paradies), als transscendentes Wesen aber reicht er in die Himmelssphäre hinein. Wo dann bloss noch der Himmel als Wohnstätte der Seligen gilt, da verschwindet der Messias. Bezeichnend ist die geheimnisvoll verschwommene Haltung von Dan 7.

11. Die Dauer der Zeit des Messias.

Wir haben hiebei zunächst zwischen der Lebensdauer des einzelnen Heilsköniges und der Dauer der Messiaszeit zu unterscheiden. Manche populären Zukunftsbilder werden die „ewige" Dauer der Heilszeit und daneben eine fortlaufende Reihe von Heilskönigen angenommen haben. Die meisten andern aber sprechen vom Messias als von einer einheitlichen bleibenden, wenn auch nicht immer ewigen Grösse. Zuweilen ist über die Zeitdauer dieser Heilsgestalt und seines Regimentes nichts gesagt, so in Ps Sal 17 Hen 90 Sib V 414ff. Esr 13 Philo. Im übrigen wird die Dauer der messianischen Aera verschieden angesetzt und teils als ewig, teils als beschränkt gedacht, je nachdem die Messiaszeit mit der definitiven Seligkeit gleichgerechnet oder von ihr unterschieden wird.

a) Eine ewige Dauer der Zeit des Messias wird behauptet in:

Dan 7 14: seine Herrschaft ist eine ewige und sein Königtum wird nie zerstört;

Sib III 49f.: er hat das Szepter inne in alle Ewigkeit der dahineilenden Zeit;

HenB: Herrlichkeit hört nimmer vor ihm auf von Ewigkeit zu Ewigkeit, seine Herrlichkeit ist von Ewigkeit zu Ewigkeit, seine Macht von Geschlecht

zu Geschlecht 49 1 f.; die Gerechten leben mit dem Menschensohn in alle Ewigkeit zusammen 62 14, vgl. 71 15ff.;

t.Levi 18: der Priesterkönig hat keinen Nachfolger bis in die fernsten Geschlechter bis in Ewigkeit; t.Joseph 19: das Königreich des Lammes ist ein ewiges, das nicht vergehen wird.

b) Der Talmud dagegen enthält einige Aeusserungen von älteren Rabbinen, die die Tage des Messias in die Schranke eines kürzeren Zeitraums spannen, wobei die Angaben zwischen vierzig und zweitausend Jahren schwanken. Die Zahlen sind übrigens nicht überall gleich überliefert, besonders werden dem Elieser b. Hyrkanos die verschiedensten Berechnungen in den Mund gelegt. 40 Jahre sind angenommen: sanh. 99a (1. Baraita) als Lehre des Elieser b. Hyrkanos nach Ps 95 10; sanh. 99a (2. Baraita) als Lehre des gleichen Rabbi nach Ps 90 15 und Dt 8 3, ebenso als Lehre des Akiba in schocher tob zu Ps 90 und in pesikta rabbati I nach Ps 90 15 Dt 8 3. 60 Jahre: in schocher tob zu Ps 90 als Lehre Joses des Galiläers nach Ps 72 5. 70 Jahre: b. sanh. 99a als Lehre des Eleasar b. Asarja nach Jes 23 15. Drei Generationen: in mechilta 56b zu Ex 17 16 als Lehre des Elieser b. Hyrkanos nach Ps 72 5, in pesikta III als Lehre des Jose nach Ps 72 5 und anonym in sifre 134a, vgl. b. sanh. 99a. 354 Jahre (Mondberechnung) als Lehre der Rabbanan in schocher tob zu Ps 90. 400 Jahre: als Lehre des Elieser b. Hyrkanos in pesikta rabb. I. 1000 Jahre: als Lehre des gleichen Rabbi in schocher tob zu Ps 90, vgl. pesikta r. I, wo die gleiche Berechnung dem Elieser, Sohn Joses des Galiläers, (nach Ps 90 4) zugeschrieben wird. Endlich 2000 Jahre: in schocher tob zu Ps 90 und in pesikta r. I als Lehre des Josua b. Chananja nach Ps 90 15. Spätere Berechnungen sollen hier unerwähnt bleiben.

c) Selbstverständlich ist der Messiasperiode da eine Grenze gesetzt, wo sie deutlich nur als Vorstufe der zweiten Welt geachtet wird, und vereinzelt wird hiebei gleichfalls eine bestimmte Zahl der Zeitdauer angegeben. Zunächst hören wir die allgemeine Aeusserung (in Bar 40 3 Esr 12 34), dass die Herrschaft des Messias bis zum Ende des jetzigen Aeons, der dem Verderben geweiht ist, währe. Eine bestimmte Zahl giebt in der Apokalyptik nur die Stelle Esr 7 28, nach der die messianische Vorperiode 400 Jahre dauert, also ebensolange wie Elieser b. Hyrkanos in pesikta r. I (und Dosa in b. sanh. 99a) berechnen. Die Frage, was mit dem Messias geschieht, wenn die messianische Vorperiode zu Ende ist und die neue Zeit eintritt, wird, wie schon früher gesagt, nicht deutlich ins Auge gefasst. Man hat sich wohl nicht weiter darüber besonnen, da die Zusammenstellung der Messiasperiode und der neuen Zeit nur eine Kombination zweier konkurrierender Zukunftsbilder war und da der Messias nicht so sehr für sich selbst als selbständige Person, sondern mehr als Personifikation der irdischnationalen Heilszeit seine Bedeutung hatte. In Esr 7 29 ist nur angekündigt, dass er mit dem Weltuntergang sterbe; der Verfasser von Bar 73f. dagegen will ihn allemnach in die neue Zeit mithinübernehmen, denn er sagt 73 1, dass der Messias sich in aeternum auf den Thron seiner Herrschaft setze, und er nennt in 74 2 seine Zeit das Ende des Vergänglichen und den Anfang des Unvergänglichen, vgl. § 21, 5.

Auffahrt des Messias in den Himmel: wenn der Vers Bar 30 1 jüdischen Ursprungs wäre, so müsste er die Theorie enthalten, dass der Messias nach Vollendung seines

irdischen Geschäftes und der Messiasperiode überhaupt in die Herrlichkeit des Himmel zurückkehre; dabei wäre die Messiasperiode auf der Erde und die Seligkeit der neuen Zeit im Himmel gedacht. Indes haben wir die Ansicht ausgesprochen, dass der Vers ein christlicher Einschub ist. — Eine weitere strittige Stelle lesen wir in t.Levi 18: „der Priesterkönig wird verherrlicht in der Welt bis zu seiner Aufnahme" (ἕως ἀναλήψεως αὐτοῦ). 'Ανάληψις ist sonst terminus technicus für die Entrückung in den Himmel; doch fehlen die Worte ἕως ἀναλήψεως αὐτοῦ im codex Vaticanus, und der armenische Text hat einen andern Wortlaut, der wahrscheinlich besagen will, dass der Priesterkönig in seinem Erdenlauf wie die Sonne allmählich wachse, bis er seinen Höhepunkt erreicht habe, von wo aus er seine Messiasthätigkeit in Vollkommenheit ausübt.

12. Tod, Leiden des Messias.

a) Der Verfasser von Esr 7 29, der nach der vierhundertjährigen Regierung des Christus die Welt untergehen lässt, um der neuen Welt Platz zu schaffen, hat ausdrücklich geweissagt, dass der Christus samt allen Menschen sterbe. Dies ist zunächst die einfache Konsequenz des allgemeinen Sterbens der Menschen. Ausserdem kommt aber hier das tiefer liegende Gefühl des Apokalyptikers zum Ausdruck, dass der nationaljüdische Messias keine bleibende Gestalt sei und inmitten der grossen Weltprobleme und Weltgeschehnisse kein Geschäft mehr haben könne. Auch ist schon vermutet worden, der Apokalyptiker wolle damit (vgl. Esr 6 1—6) gegen das Christentum und gegen die Vergötterung des christlichen Messias polemisieren und demgegenüber das rein menschliche, vergängliche Wesen des Messias betonen. Doch ist dies nicht sicher, da auch die jüdische Theologie den ewigen Heiland kennt.

b) Von einem Leiden des Messias ist in unserer Periode noch nicht die Rede. Jes 53 hat man erst später mit dem Messias in Verbindung gebracht, vgl. Dalmann, Der leidende und sterbende Messias S. 6f., und in unserem Zeitraum verschiedenfach nichtmessianisch ausgelegt. In sifre 48b zu Num 25 13 ist Jes 53 12 auf Pinehas bezogen, in sifre 147b zu Dt 33 28 (vgl. b. sota 14a) auf Mose, und die Wsh Sal versteht das Kapitel vom Gerechten im allgemeinen. Dagegen sagt schon Trypho im Dialog mit Justin c. 89, die Schrift predige deutlich von einem Christus, der Leiden erdulden müsse, aber ob den Fluch des Kreuzestodes, das müsse sein christlicher Gegner erst beweisen, vgl. c. 68.

c) Man hat dann später Tod und Sterben des Messias auf einen Messias ben Joseph übertragen und diesen Leidensmessias vom Messias triumphans, dem Sohne Davids, unterschieden. So wird bereits im 2. Jahrhundert von einem Rabbi Dosa die Weissagung Sach 12 10 auf den Messias b. Joseph gedeutet b. sukka 52a; vgl. beresch. r. 49 26 32 6 (mit der Anmerkung in Wünsches deutscher Ausgabe S. 540). Im ganzen ist aber dieses Dogma erst ein Lieblingsstück späterer Gelehrten, vgl. Hamburger, Realenzyklopädie II 768.

§ 36. Das Wiedererscheinen Abgeschiedener zum Endakt. (Die Auferstehung.)

1. Welche Abgeschiedenen kommen wieder?

a) Einzelne besondere Gestalten. Zunächst ist nicht von einer allgemeinen Auferstehung der Gerechten, geschweige denn von einer allgemeinen Auferstehung der Menschen die Rede, sondern nur von dem Wiederkommen einzelner besonders ausgezeichneter Männer. Wir hatten in §§ 33 und 35, 2d

zu erwähnen, dass die Juden als Führer der Heilszeit zum Teil wiederkehrende Heroen ihrer vergangenen Geschichte erwarteten: Mose, Elia, David oder Hiskia. Ebenso sprach man davon, der in den Himmel entrückte Henoch werde einst (mit Elia) zur Teilnahme am Endakt und am Heil wieder (auf die Erde? s. § 3, 4) kommen Hen 90 31. Daniel erhält die Weisung, zu ruhen, um dann zu seinem Los am Ende der Tage wieder aufzustehen (עמד) Dan 12 13. Esra wird bis zum Ende in den Himmel und in die Umgebung des Messias aufgenommen Esr 14 9 49; zweifellos ist er auch unter denen gedacht, die am jüngsten Tag als Gefährten mit dem Messias wieder erscheinen werden 13 52, vgl. 7 28. Baruch wird entrückt und bis zum Endakt aufbewahrt; er soll einst wiederkommen, um am Gericht gegen die Völker Zeugnis abzulegen 13 3 ff. 76 2 25 1 (48 30), und zwar wird er dieser Ehre gewürdigt, weil er sich über das Schicksal Zions entsetzt hat (stupere). Die griechische Bibel glaubt von Hiob, dass er einst unter den Auferweckten sein werde (γέγραπται αὐτὸν πάλιν ἀναστήσεσθαι μεθ' ὧν ὁ κύριος ἀνίστησιν) Hi 42 17. Nach Bar 66 6 f. wird auch Josia in der letzten Zeit beim Allmächtigen mehr verherrlicht als viele; seinetwegen und wegen seinesgleichen ist die preiswerte Herrlichkeit geschaffen und bereitet. Vor allem sind es die Erzväter, die Teil am Heil erlangen, wie von ihnen auch zuweilen im besonderen gesagt ist, dass sie schon jetzt an seliger Stätte wohnen Hen 70 4. So wird in den Testamenten der zwölf Patriarchen die Auferstehung der Väter in die erste Stelle gerückt: Sebulon glaubt von sich (c. 10), er werde wiederum auferstehen, wie ein Anführer inmitten seiner Söhne, und werde frohlocken inmitten seines Stammes. Simeon weissagt (c. 6), er werde nach Beginn des Heils und der Vernichtung der Geister des Irrtums in Frohlocken auferstehen und den Höchsten über seine Wunder preisen; auch in t. Juda 25 eröffnen die Väter (Abraham, Isaak, Jakob und die zwölf Söhne) den Reigen der Auferstehung; ähnlich erscheinen nach Benj 10 zunächst Henoch, Noah, Sem, Abraham, Isaak und Jakob, indem sie zur Rechten mit Jauchzen auferstehen, ihnen nach kommen auch die zwölf Söhne Jakobs wieder hervor. Die gleiche Sonderstellung giebt der Apokalyptiker Baruch jenen alten Gerechten; denn er spricht in 21 24 im besonderen von Abraham, Isaak, Jakob und allen denen, die ihnen gleichen, die in der Erde schlafen, um derentwillen Gott die Welt geschaffen habe (etwas allgemeiner ist der Gedanke in 85 9). Man vergleiche noch den Ausspruch des Trypho im Dialog Justins c. 45, der die Frage aufwirft, ob die, die nach dem Gesetz Moses gelebt haben, ebenso wie Jakob, Henoch und Noah in der Auferstehung der Toten leben werden oder nicht? Es steht hienach dem populären Glauben fest, dass die besonderen Gerechten der alten Zeit am Heil teilnehmen, aber man ist noch unsicher darüber, ob dies für alle Gerechten gilt. Können wir hier nicht einen Blick in das Gefüge der Entwicklung und Erweiterung thun, die die Auferstehungshoffnung allmählich erfahren hat? (s. § 26, 1 b). In anderer Weise hat das vierte Makkabäerbuch den Vorrang der Erzväter beschrieben; es glaubt, dass die jetzt sterbenden Gerechten in den Schoss der Väter kommen oder von ihnen in ihren Chor aufgenommen werden. Endlich ist in βιος 28 41 dem Adam in besonderer Weise die Auferstehung verheissen; denn nach der Vertreibung aus dem Paradies wird ihm gesagt, wenn er sich vor allem Bösen bewahre, dann werde Gott ihn wieder auferwecken zur Zeit der Auferstehung am letzten Tag bei der allgemeinen

Auferstehung, und dann solle ihm vom Baum des Lebens gegeben werden, dass er unsterblich sei in Ewigkeit.

b) Die Märtyrer. Die bisher erwähnten Gestalten gehören der längst vergangenen Geschichte an. Dazu hat man nun die Heilsteilnahme der jüngst verstorbenen Gerechten zum Glaubensartikel gemacht. So ist das zweite Makkabäerbuch voll von der Auferstehungshoffnung der Märtyrer. In 7 9 spricht der zweite Jüngling den Wunsch aus: der König der Welt wird uns, die wir für seine Gesetze gestorben sind, auferwecken zum ewigen Wiederaufleben (εἰς αἰώνιον ἀναβίωσιν ζωῆς); der dritte sagt, er habe seine Glieder vom Himmel bekommen, er lasse sie um der Gesetze des Himmels willen fahren und hoffe sie vom Himmel wieder zu erlangen 7 11; der vierte hat die Zuversicht, von Gott wieder erweckt zu werden 7 14. Die Mutter glaubt, dass der Schöpfer der Welt, der den Ursprung der Menschen gebildet hat, ihren Söhnen auch wieder den Geist und das Leben geben werde, da sie jetzt um seiner Gesetze willen nicht an sich denken 7 23; so hofft sie, in der Zeit der Erbarmung (ἐν τῷ ἐλέει) ihre Söhne wieder zu erlangen 7 29. Wenn es weiter in 7 36 heisst, dass die Märtyrer nach kurzer Mühsal unaufhörliches Leben unter der Bundesgnade Gottes bekommen werden (ὑπὸ διαθήκην θεοῦ ἀένναον ζωήν), so wird wohl auch diese Stelle sich im Einklang mit der Auferstehungslehre des übrigen Buches befinden und nicht die Ansicht enthalten, dass der fromme Dulder sofort mit dem Tod unaufhörliches Leben erhalten würde; im Grunde fällt ja beides zusammen, da der Endakt, Auferstehung und Gericht in allernächster Bälde erwartet sind. Ein anderer Märtyrer endlich fleht vor dem Tod zu Gott, der über Leben und Geist herrscht, er möge ihm diese (ζωὴ καὶ πνεῦμα) wieder geben 14 46. Nach 12 43 ff. werden die in der Schlacht gebliebenen Religionskämpfer der Auferstehung teilhaftig; wir lesen dort, wie Judas für die gefallenen Israeliten ein Sühnopfer darbrachte, „da er auf die Auferstehung Bedacht nahm; denn hätte er nicht erwartet, dass die in der Schlacht Gefallenen auferstehen würden, so wäre es überflüssig und sinnlos gewesen, für Tote zu beten; er zog aber in Betracht, dass den in Frömmigkeit Entschlafenen der herrlichste Gnadenlohn aufbewahrt sei, daher verrichtete er für sie Sühnopfer, damit sie von ihrer Sünde erlöst würden". Umgekehrt freut sich der Fromme zu wissen, dass es für den Tyrannen Antiochus keine „Auferstehung zum Leben" giebt, wobei wir aber nicht sagen können, ob er ihm damit eine Auferstehung zur Verdammnis oder einen Tod ohne Auferstehen in Aussicht stellen wollte. — Auch in dem Zukunftsbild von Hen 90, das meist der makkabäischen Zeit zugewiesen wird, sind es wohl die israelitischen Märtyrer, denen die Versicherung der Heilsteilnahme gilt. Wir lesen in v. 33, dass alle die von den Schafen, die umgekommen (oder zerstreut) waren, sich zum Haus (Jerusalem) sammeln werden; da das Gericht über die gottlosen (lebenden) Israeliten schon vorher erzählt ist, kann es sich hier bloss um eine Auferstehung zum Heil, nicht um eine solche zum Gericht handeln, folglich sind die Auferstehenden gerechte Israeliten und die früher verstorbenen Gottlosen sind nicht berücksichtigt. Aber auch von den gerechten Israeliten der Vergangenheit erscheinen nicht alle wieder, sondern nur die „Umgekommenen", d. h. wohl die neuerlich dahingesunkenen Märtyrer (die zu den im Augenblick lebenden Zerstreuten in Parallele gesetzt sind). Durch die Auferstehung dieser entschlafenen Glaubenshelden soll die Gemeinde des

frommen Israel voll werden und den gefallenen Vorkämpfern selbst ihr Lohn zukommen. — Wenn die in § 6, 4 gegebene Auslegung von Jub 23 31 richtig ist, so wird dort die Ansicht ausgesprochen, dass die abgeschiedenen Märtyrer (die „Gerechten") von ihrem erhöhten seligen Ort aus zuschauend am Heil der seligen Gemeinde auf Erden teilnehmen. Endlich haben wir zu prüfen, von wem die Auferstehung in Dan 12 2 ausgesagt ist. Dem Apokalyptiker wird nach dieser Stelle die Offenbarung, dass viele von denen, die jetzt im Erdenstaub schlafen, erwachen werden (הָקִיץ), die einen zum ewigen Leben, die andern zu ewiger Schmach (אֵלֶּה לְחַיֵּי עוֹלָם וְאֵלֶּה לַחֲרָפוֹת לְדִרְאוֹן עוֹלָם). Es ist wohl nicht richtig, hier die Lehre von einer Auferstehung aller Israeliten zu finden (Charles im Kommentar zu Henoch S. 139), vielmehr ist der Blick einerseits über Israel hinaus ausgedehnt, andererseits sind wohl nicht alle Israeliten in den Kreis der Auferstehenden aufgenommen; vermutlich sind nämlich unter die, die zur Verdammnis aufwachen, auch ausserisraelitische Feinde, die Erzbedrücker der Frommen, einbegriffen; umgekehrt besagt der Wortlaut, dass nur „viele" von denen, die im Erdenstaub schlafen, nicht aber alle, wieder erwachen werden, wir dürfen daher hier eine allgemeine Auferstehung der Gerechten noch nicht finden, sondern haben in erster Linie an die israelitischen Märtyrer der allerjüngsten Vergangenheit zu denken, denen der Seher das Leben verheissen will.

c) Die Gerechten im allgemeinen. Von der Annahme, dass die alten Heroen und die letztverstorbenen Gerechten am Heil teilnehmen, geht die Entwicklung einen Schritt weiter zu der Annahme, dass alle abgeschiedenen Gerechten zu der neuen Zeit Zulass bekommen.

Die Psalmen Salomos sprechen von der Auferstehung der Gerechten im allgemeinen und nur von dieser. Ausdrücklich sagen die Verse 3 10 ff., dass bloss die guten Menschen wiederkommen: „der Sünder ist gefallen und wird nicht wieder aufstehen (ἁμάρτωλος ἔπεσεν, καὶ οὐκ ἀναστήσεται), und wenn Gott die Gerechten heimsucht, wird an ihn nicht gedacht, sein Verderben ist ewig; aber die den Herrn fürchten, werden aufstehen (ἀναστήσονται) zum ewigen Leben." Es handelt sich hiebei wohl nur um gerechte Israeliten. In den übrigen salomonischen Psalmen ist die Auferstehung nirgends sicher erwähnt; nur soviel ist gewiss, dass keiner derselben eine Auferstehung der Gottlosen behauptet und dass der Messiaspsalm auf die verstorbenen Gerechten keinen Bezug nimmt, vgl. 17 44 18 6 (selig wer in jenen Tagen leben wird).

Was die Auferstehungslehre der Psalmen Salomos, abgesehen von 3 12, betrifft, so sind darüber folgende drei Ansichten möglich: entweder setzen die Psalmen auch sonst wie in 3 12 stillschweigend voraus, dass der Fromme mit dem Tod in einen Zwischenzustand kommt, aus dem er am Endakt aufersteht, oder nehmen sie abgesehen von 3 12 im Widerspruch mit 3 12 an, dass der Fromme mit dem Tod in den Himmel kommt und dass am Endakt dann auch die lebende Generation in das ewige Leben versetzt wird (vgl. Hen 108), oder erwähnen die Psalmen abgesehen von 3 12 allemal nur die lebende Generation, die am Endakt ins ewige Leben erhoben wird, ohne dass an die abgeschiedenen Frommen überhaupt gedacht wäre. Auch in 14 9 („am Tage des Erbarmens über die Gerechten werden die Frevler nicht gefunden") ist die Auferstehung der Gerechten nicht notwendig eingeschlossen.

Henoch c. 91 f. behauptet ebenfalls nur das Wiederaufleben von Gerechten; nach 91 10 92 3 wird der Gerechte von seinem Schlaf aufstehen, und in 100 5, das damit zu vergleichen ist, heisst es, auch wenn die Gerechten einen langen Schlaf thun, haben sie nichts zu fürchten. Wiederum sind diese Gerechten vermutlich nur aus Israel genommen.

Die Bilderreden des Henoch lehren in 51 1 die allgemeine Auferstehung, erwähnen aber im übrigen nur die Rückkehr der abgeschiedenen Frommen. Die Seligen früherer Generationen kommen mit dem Menschensohn vom Himmel herab, um am Gerichtsakt und am Heil der messianischen Gemeinde teilzunehmen 62 8 45 8. Auch in 61 5 handelt es sich nur um verstorbene gute Menschen; es heisst dort: „die Maasse der Engel werden alle Geheimnisse in der Tiefe der Erde enthüllen und welche von der Wüste verschlungen und welche von den Fischen des Meeres und von den wilden Tieren gefressen worden sind, damit sie zurückkehren und sich auf den Tag des Auserwählten stützen. Denn niemand wird vermisst werden von dem Herrn der Geister und niemand kann vermisst werden." Der Verfasser meint mit diesen etwas dunkeln Worten vermutlich abgeschiedene Fromme und zwar wahrscheinlich Fromme in und ausser Israel; in erster Linie denkt er dabei an solche, die gewaltsam ihr Leben verloren haben; sie werden zusammengesucht, denn sie könnten sonst leicht verloren gehen, da nach der antiken Vorstellung der Geist des nicht regelrecht Beerdigten unstät umherschweift. Während also die an sonstigen Stellen in HenB genannten Seligen vom Himmel herabeilen, kommen diese hier aus der unterirdischen Tiefe. Allemnach ist in 61 5 eine Heilsteilnahme sämtlicher Gerechten vorausgesetzt. Die Märtyrer finden in 47 1 eine besondere Berücksichtigung.

Die Esraapokalypse erwähnt sowohl ein Wiedererscheinen bloss der Gerechten als eine Auferstehung aller. Eine Auferstehung der Gerechten — und zwar wahrscheinlich nur der gerechten Israeliten — behauptet der Apokalyptiker in 4 35, wo er sieht, wie die Seelen der Gerechten in ihren Kammern auf die Frucht der Tenne ihres Lohnes warten. Nach 7 28 kommen mit dem Messias abgeschiedene Selige zur messianischen Heilszeit herbei; es ist aber nicht auszumachen, ob dies wie in HenB alle sind, die sich über den Durchschnitt zum Begriff des „Gerechten" erhoben haben, oder ob nicht vielmehr nur einige wenige besondere Gestalten, als da sind Henoch, Elia, Esra u. dgl., so ausgezeichnet werden sollen.

Die Baruchapokalypse vertritt zweifellos das Dogma von der allgemeinen Auferstehung, an einigen Stellen aber ist es wahrscheinlich, dass nicht eine allgemeine, sondern eine auf die Gerechten beschränkte Wiederkehr gelehrt wird. So in 30 1 f.; mit klaren Worten ist hier verkündigt, dass die gerechten Seelen aus ihren Kammern herausgehen und dass die Menge der Seelen einmütig erscheine; von den gottlosen Seelen dagegen ist nicht gesagt, dass sie aufstehen, und der Apokalyptiker spricht sich in 30 4 f. nicht deutlich darüber aus, ob er bei ihnen eine Auferstehung zum Gericht ohne weiteres voraussetzt oder ob er nicht vielmehr für sie das Verbleiben an ihrem Strafort, jetzt nämlich zur endgültigen und völligen Verdammnis, bestimmt, vgl. die Ansicht der Pharisäer, wie wir sie aus Josephus A XVIII 14 ersehen. Ebenso lässt sich in 21 24 nicht entscheiden, ob eine Auferstehung bloss der Gerechten oder aller gelehrt ist; nach dem Zusammenhang muss die Stelle wohl so verstanden werden, dass „Abraham, Isaak, Jakob und alle, die ihnen ähnlich sind, die in der Erde schlafen, um derentwillen die Erde geschaffen ist", auferstehen werden, so dass also nur von dem Wiederkommen der Gerechten geredet wäre. Ob in 21 24 und in 30 2 nur an gerechte Israeliten oder an die gerechten Menschen gedacht ist,

bleibt ebenfalls ungewiss; in 30 2 scheint der Gesichtskreis, auch wenn die Beziehung auf den Christus 30 1 ausgetilgt wird, weiter zu sein als in 21 24. Wie in 21 24, so liegt vermutlich noch in 85 9 (s. § 11, 6d) der Gedanke vor, dass die gerechten Väter (Vorfahren) der Israeliten wiederkommen, um am Heil teilzunehmen.

Der Satz in Bar 85 15 „Gott wird die lebendig machen (vivificabit), gegen die er gnädig sein will", handelt nicht von der Auferweckung; da vielmehr das Parallelwort zu vivificare die Vernichtung der Sünder ausdrückt, so muss vivificare = „am Leben (des kommenden Aeon) teilnehmen lassen" verstanden werden.

Nach der Meinung der Pharisäer (Josephus A XVIII 14) haben gleichfalls nur die gerechten Seelen die Fähigkeit, wieder aufzuleben (ἀναβιοῦν), die Gottlosen dagegen bleiben drunten in ihrer Kerkerhaft. In B II 163 stellt Josephus die pharisäische Lehre etwas anders dar, aber in der Hauptsache stimmen die beiden Aussagen überein, denn auch nach der letzteren Stelle kommt nur die Seele des Gerechten im Unterschied von der des Gottlosen in den Besitz eines neuen Leibes. Ebenso glaubt Josephus selbst (B III 374), dass nur die reinen Seelen wieder in (unbefleckte) Leiber wandern, oder dass die, die die Gesetze bewahren und wenn nötig auch das Leben dafür lassen mögen, von Gott ein Wiedererstehen und das Geschenk eines besseren Lebens bekommen Ap II 218.

Die Testamente der Patriarchen enthalten teils die Annahme einer allgemeinen Auferstehung, teils die einer Auferstehung der Gerechten. Wo der Verfasser von dem Wiederaufleben der zwölf Stammväter des Volkes redet (Juda 24 Benj 10), da denkt er wohl im Grund an das ganze fromme Israel. In dem Heilsbild Juda 25 folgt auf die Auferstehung der Stammväter das Wiedererwachen der Frommen im allgemeinen: nachdem die Patriarchen auferstanden sind, werden die, die in Trauer gestorben sind, in Freuden auferstehen (ἀναστήσονται), und die für Gott starben, werden erwachen (im griech. Text: ἐξυπνισθήσονται ἐν ζωῇ). Sebulon hofft, dass er sich nach seiner Auferstehung ergötzen werde inmitten seines Stammes, soviele ihrer das Gesetz des Herrn und die Gebote ihres Vaters Sebulon bewahrt haben c. 10; hiebei ist wohl vorausgesetzt, dass mit bezw. nach dem Stammvater auch die andern entschlafenen Gerechten seines Stammes zum neuen Leben gelangen. Vermutlich hat auch der griechische Text von t.Dan 5 („Gott wird dem Beliar die gefangenen Seelen der Heiligen abnehmen") die Heraufführung der Gerechten aus dem Tod zur Teilnahme am Heil im Auge; in diesem Fall hätte Beliar-Hades noch etwas von seinem alten Charakter als des Herrn der Unterwelt oder des Totenreiches an sich. Mit diesen auferstehenden Gerechten, Heiligen oder Frommen sollen in den Testamenten wahrscheinlich nur Juden, Nachkommen der Erzväter, bezeichnet werden.

Die griechische Uebersetzung (LXX) giebt dem Psalm 65 (= 66) die Ueberschrift ᾠδὴ ψαλμοῦ ἀναστάσεως; da diese Ueberschrift aus v. 9 (τοῦ θεμένου τὴν ψυχήν μου εἰς ζωήν) genommen zu sein scheint, so wird mit dem Wort αναστασεως an die Auferstehung der Gerechten gedacht sein. Im codex ℵ, der die genannte Ueberschrift als Unterschrift hat, fehlt übrigens das Wort αναστασεως.

Was die Rabbinen über eine Auferstehung der Gerechten sagen, behandeln wir im Zusammenhang der rabbinischen Auferstehungslehre in No. e; zu βιος 13 vgl. die Gesamtübersicht über die Auferstehungsstellen des βιος Αδαμ in No. d.

Wo das Wiederkommen zum Endakt auf die Gerechten beschränkt wird, da ist es eine Wiederkunft zum Heil, nicht zum Gericht; ist dabei im Zusammenhang der Gerichtsakt erwähnt, so hat er konsequenterweise die Bedeutung des Erlösungsgerichtes, das den gegenwärtigen und mit ihnen den früheren Gerechten das Heil schafft. An die verstorbenen Gottlosen wird dabei entweder gar nicht gedacht, wie sie ja beim Erlösungsgericht thatsächlich auch nicht in Betracht kommen, oder sind sie der Auferweckung aus dem Tod nicht wert befunden, oder ist die Meinung ausgesprochen, dass sie, während die Gerechten aufstehen, im Strafort der Verdammnis bleiben (Ps Sal 3 12 Bar 30 4f. pharisäische Lehre, vgl. Hen 22 13). Diese dritte Meinung ist die interessanteste und hat ihren Grund im religiösen Bedürfnis. Denn das religiöse Bedürfnis verlangt bei den Gottlosen Verdammnis, für die Gerechten dagegen Teilnahme am Endreich Gottes; daher genügt bei den ersteren die einmalige Versetzung in den Strafzustand, bei den Gerechten dagegen ist die Wiedererweckung in das neue Leben erforderlich; die Voraussetzung dieser Lehre ist der Glaube, dass es schon in der Gegenwart, nicht erst vom Endakt an, eine „Hölle" giebt. — Man ist ängstlich, dass keiner der verstorbenen Frommen vergessen wird, vgl. Hen 61 5, und postuliert zu diesem Zwecke z. B. die Aufzeichnung der Namen in die Bücher. Wie sich der Begriff „Gerechte" zum Begriff „Israel" verhält, ob die Gerechten = die Israeliten sind oder nur Gerechte innerhalb Israels oder Gerechte in Israel und in der Völkerwelt, das ist nicht immer bis zur Gewissheit zu entscheiden.

d) Die guten und die bösen Menschen.

Henoch 22 ist wohl die früheste Stelle, in der eine allgemeinere Auferstehung von guten und von bösen Menschen behauptet wird. Da lesen wir, dass alle Toten der Unterwelt, die Gerechten wie die Gottlosen, wieder aufstehen, und zwar zum Gericht. Eine Ausnahme bilden nur die ermordeten Sünder, die durch ihren gewaltsamen Tod schon ihr Gericht dahin haben und an ihrem dunkeln Totenort bleiben. Vielleicht denkt der Verfasser hiebei nur an Israeliten, aber jedenfalls ohne jegliche Betonung des nationalen Charakters. Ferner wird im griechischen Text von 20 8 der Erzengel Ῥεμειήλ (Jeremiel) als derjenige genannt, der von Gott über die Auferstehenden (ἀνιστάμενοι) gesetzt sei. Auch die gefallenen Engel kommen zum Endakt wieder hervor und erhalten an demselben ihre definitive Verdammnis 10 12f.

Umfassender noch, aber nicht so klar wie Hen 22 ist Henoch 51 1 angelegt; da sieht der Seher, wie Erde, Unterwelt und Hölle ihre Toten zurückgeben und wie die Gerechten und Heiligen unter ihnen ausgewählt werden. Hiemit ist eine allgemeine Auferstehung zu einem Ausleseakt gelehrt; aber wir können nicht recht sehen, ob auch die auferweckten Bösen eigentlich wiederbelebt werden. Vermutlich ist nur auf die Fortexistenz der Gerechten und auf ihre Teilnahme am Heil Rücksicht genommen, während der Verfasser sich um das weitere Schicksal der Gottlosen nicht kümmert; diese sind nicht lebensfähig und bleiben im Tod, und die Hauptsache ist, dass alle Gerechten das Heil erben. Auch darüber spricht sich der Verfasser nicht bestimmter aus, ob er an eine Auferstehung aller Menschen oder bloss aller Israeliten denkt; ich glaube das erste. — 45 2 redet von den Sündern, die „für den Tag des Gerichtes aufbewahrt sind"; damit könnten abgeschiedene Sünder gemeint sein,

die bis zum Endakt aufbewahrt werden, woraus sich eine Auferstehung von Gottlosen zum Gericht ergäbe; doch ist diese Auslegung nicht sicher, nicht einmal wahrscheinlich.

Die Apokalypsen des Esra und des Baruch lehren an einigen Stellen eine allgemeine Auferstehung von Gerechten und Gottlosen. Die umfassendste Aeusserung des Apokalyptikers Esra lesen wir in 7 32, wo er sagt, dass die Erde, der Staub und die Kammern die Seelen zurückgeben, um sie ins Weltgericht zu schicken; hier denkt der Seher zweifellos nicht bloss an die Israeliten, sondern an ein Wiederkommen der Menschen und zwar nicht bloss der eben untergegangenen letzten Generation, sondern der gesamten, im Lauf der Welt gewesenen Menschheit. Ebenso vertritt er in 5 45 den Glauben, Gott werde einst die ganze Menschenwelt (creatura) auf einmal wiederbeleben (vivificare); und in 14 35, wo er in einer Mahnrede dem Volk vorhält: iterum reviviscemus, setzt er eine allgemeine Auferstehung zum Gericht voraus, denn er fährt fort zu sagen: da wird offenbar, wer gerecht, wer gottlos ist. Dagegen haben wir mit dem Ausspruch in 7 136 („Gott ist barmherzig gegen Gegenwärtige, Vergangene und Zukünftige") hier wohl nichts zu thun.

Auch die Baruchapokalypse enthält solche umfassende Aussagen. In 42 8 und in 50 2 ist der Blick sicherlich über Israel hinaus auf die ganze Menschheit gerichtet (gegen CHARLES). Einst am Ende wird zum Staub gesagt werden: gieb zurück das was nicht dein ist und lass aufstehen (siste) alles was du für seine Zeit bewahrt hast 42 8; die einen dieser Auferstandenen kommen zum Leben, die andern zum Verderben. Oder ist es die Erde, die die Toten wiederherstellt (restituere) und sie aufstehen lässt (sistere), nämlich zum Weltgericht 50 2. In 75 5f. lehrt der Apokalyptiker ein dereinstiges Wiederkommen (venire iterum) der jetzt lebenden Israeliten, für die einen zur Freude, für die andern zur Traurigkeit; doch ist es schwer, den Sinn seiner Aeusserung völlig zu erkennen. Deutlicher behauptet er in 36 10 ein Wiederkommen (iterum venire) der gottlosen Feinde zu neuer Qual in der letzten Zeit, d. h. wohl zum Weltgericht, wo dann die definitive Verdammnis über sie verhängt wird. Auch in 19 8 ist vermutlich eine allgemeine Auferstehung zum Weltgericht vorausgesetzt; über 48 41 s. § 11, 6e.

Die Testamente sind gleichfalls noch einmal hier zu erwähnen, denn im griechischen Text von Benj 10 lesen wir, nachdem zunächst die Väter auferstanden seien, werden auch alle auferstehen, die einen zur δοξα, die andern zur ατιμια (Dan 12 2); die armenische Rezension freilich redet nicht so deutlich von einer allgemeinen Auferstehung, denn nach ihr sind es nur die „Wir" (d. h. die Väter), die zunächst aufstehen und dann erneuert werden, und wenn dann auch die armenische Rezension fortfährt: „die einen zur Herrlichkeit, die andern zur Schande", so stimmt das selbstverständlich nicht zum Vorangehenden und ist deutlich von anderswo hereingekommen. Einen ähnlichen Unterschied zeigen die griechische und die armenische Ausgabe in Levi 4; die erstere sagt, wenn der Herr Gericht halten werde über alle Menschenkinder, so werde der Hades beraubt, und will damit wohl beschreiben, wie die Unterwelt die Toten zum Gericht herausgeben müsse (vgl. was in t.Dan 5 mit Beschränkung auf die Heiligen geweissagt ist); die armenische Rezension dagegen

enthält das dunkle Orakel: die Unterwelt wird Gefangene machen durch die Plagen des Höchsten.

Zweifellos ist ferner die allgemeine Totenrückkehr in der Vita und dem βιος Αδαμ gelehrt. Nach βιος 41 spricht der Herr über der Leiche Adams: ich verheisse dir die Auferstehung, auferwecken will ich dich am letzten Tage bei der Auferstehung mit dem ganzen Menschengeschlecht, das aus deinem Samen stammt; c. 10 redet vom Tag der Auferstehung als von einem Dogma, und im Zusammenhang ist gesagt, dass an diesem Tag alle Sünder mit dabei sein werden; ebenso allgemein heisst es in c. 28: „zur Zeit der Auferstehung". Merkwürdig ist die Einschränkung in c. 13, wo wir lesen: „da wird alles Fleisch von Adam an auferstehen bis zu jenem grossen Tag, alle, welche heiliges Volk sind"; durch diese Einschränkung soll indes wohl schwerlich die allgemeine Auferstehung wieder zurückgenommen werden, sondern die Betrachtung konzentriert sich auf das Los der Seligen nach der allgemeinen Auferstehung, und da in c. 10 deutlich Sünder in der Auferstehung genannt sind, dürfen wir hier in c. 13 auch nicht die Lehre zwischen den Zeilen lesen, dass die Sünder zwischen Tod und Endakt in einem Fegfeuer etwa ihre Sünden abgebüsst hätten und somit alle Menschen der Wiederbelebung zur Seligkeit würdig wären. Aehnlich wie βιος 13 erwähnt auch vita 51 die allgemeine Auferstehung mit Beschränkung des Blickes auf die Seligen; wir hören dort, wie Michael nach dem Tod des Adam und der Eva zu Set sagt: sechs Tage sollst du um die Toten trauern, denn die Ruhe am siebten Tag ist das Zeichen der Auferstehung im künftigen Zeitalter und am siebten Tag hat der Herr geruht von allen seinen Werken. Hier liegt gleichfalls der Schwerpunkt des Gedankens auf den Seligen; aber sofern Adam die ganze Menschheit einschliesst, ist wohl die Wiederkunft sämtlicher Abgeschiedenen vorausgesetzt.

Im Unterschied vom dritten und fünften sibyllinischen Buch weissagt das vierte von der allgemeinen Auferstehung zum Weltgericht. Wir lesen in v. 180f., Gott werde nach dem Weltbrand die Gebeine und den Staub der Männer wieder gestalten und die Sterblichen wieder aufrichten, wie sie zuvor waren; dann heisst es v. 187 wie v. 47: Gott giebt den Frommen πνεῦμα und ζωή (und χάρις), während die Gottlosen wieder unter die Erde versinken. Allemnach ist hier der Gesichtskreis über Israel hinaus ins allgemein Menschliche erweitert; aber es erhebt sich eine doppelte Frage: 1) sind die wieder heraufgerufenen Menschen die letzte, im Untergang der Welt umgekommene Generation, oder ist es die gesamte Menschheit? Der Wortlaut der Stelle würde für das erstere sprechen, aber der Verfasser hat wohl die Situation nicht ganz klar durchgedacht und meint vielleicht doch eine allgemeine Auferstehung der gesamten Menschheit, wie sie in Esr 7 32 geschildert ist; 2) was denkt der sibyllinische Dichter über das Geschick der Gottlosen nach Auferstehung und Weltgericht? Wir haben darüber in § 17, 4 gesprochen und glaubten in unserer Stelle die Ansicht zu finden, dass die Gottlosen nach der Auferstehung in das Nichts versinken, d. h. für die eschatologische Betrachtung kein weiteres Interesse haben. Diese Theorie würde mit der von Hen 51 1 zusammenstimmen. Die Anschauung von IV 41 ff. ist in der Hauptsache wie die in v. 178 ff. Vgl. II 217 ff.

Die Lehre des Jubiläenbuches ist nicht ganz deutlich. 5 14 schildert das allgemeine Weltgericht und sagt ausdrücklich: „nichts wird dem Gericht

entgehen, weder was im Himmel noch auf Erden noch in der Unterwelt noch in der Tiefe ist"; dass auch die Toten im Gericht stehen, ist dabei nicht mit dürren Worten ausgesprochen, aber doch sehr wahrscheinlich miteingeschlossen. In 36 9f. scheint angenommen zu sein, dass der Gottlose zunächst vom Zorn Gottes hingerafft an einen Strafort geschickt und dann am Tag der Verwirrung, d. h. am Tage des Endgerichtes, von Gott in die ewige Verdammnis verwiesen wird, s. § 6, 3 und 4; ob er zu diesem Zweck auferstehen, oder ob er wie in Bar 30 4f. an seinem Ort bleiben und dort seine Verdammnis völlig bekommen soll, ist zweifelhaft.

Das phokylideische Gedicht bekennt sich in v. 102—108 zu einer allgemeinen, mehr physisch als ethisch gehaltenen Auferstehungslehre. Man soll den Menschen, heisst es dort, nicht secieren, denn wir hoffen, dass der Rest der Dahingegangenen wieder einmal aus der Erde ans Licht komme und sie dann wieder jung aufblühen werden; die Seelen dauern unversehrt in den Abscheidenden, und während der irdische Leib wieder zur Erde sich auflöst, wird der Geist von der Luft (ἀήρ) aufgenommen (s. den Text bei Bernays).

e) Die rabbinischen Theologen haben in ihren Lehrvorträgen sowohl die Auferstehung der Gerechten als die allgemeine Auferstehung behauptet. Oft ist nicht sicher, wie weit die Grenze der Wiederbelebung gesteckt ist, weshalb wir die Ansichten der Rabbinen hier im Zusammenhang behandeln. Zunächst lesen wir einige Stellen, an denen nur von Wiederbelebung der Gerechten bezw. Israels, also von der Wiederbelebung zum Heil die Rede ist. Nach b. berach. 58b lehrten die Rabbanan: wer Gräber von Israeliten sieht, spreche: gepriesen sei, der euch nach Recht erschaffen hat . . ., er wird euch auch nach Recht dereinst wiedererwecken (הָקִים). Auch gewisse Gruppen von gottlosen Israeliten aus der Vergangenheit dürfen nach ihrer Strafe wieder heraufkommen, um am Heil teilzunehmen; so glauben einzelne Rabbinen (vgl. § 43, 5c), dem Korach und seinem Anhang sei es bestimmt, wieder heraufzukommen (לַעֲלוֹת), wie sich dies aus I Sam 2 6 beweisen lasse; ebenso werde (nach Ps 50 5) dem Geschlecht der Wüste der Eingang zum Heil vergönnt werden sanh. XI 3 108a. Damit ist die Lehre der Schule Schammais zu vergleichen, dass die Mittelmässigen nach ihrer Reinigung im Gehinnom wieder heraufsteigen (עָלָה) b. roschh. 16b. — Andere Aussprüche setzen ein Aufstehen zum Gericht voraus. Nach sanh. XI 3 haben die vom Geschlecht der Sintflut keinen Anteil am kommenden Olam, aber sie stehen auch nicht im Gericht (לֹא עוֹמְדִים בַּדִּין), sie bekommen, wie Gen 6 3 nahelegt, kein Gericht und keinen Geist, לֹא דִּין וְלֹא רוּחַ; das Geschlecht der Wüste sodann darf nach der strengeren Anschauung das Heil nicht geniessen, aber es steht auch nicht im Gericht (אין עומדין בדין nach Num 14 35); die Leute von Sodom dagegen stehen im Gericht, vgl. Weish 19 15. Aehnliche Aeusserungen hören wir in b. sanh. 108a (von Juda b. Bethera): die Leute der Flut leben nicht wieder auf und werden nicht gerichtet (לא חיין ולא נדונין), und in kohel. r. 9 4: die Kleinen unter den frevelhaften Heiden (samt Nebukadnezars Kriegsgenossen) leben nicht wieder auf und werden auch nicht gerichtet. Dies sind fast lauter negative Aussagen, Aussagen über einzelne Gottlose, die, weil sie schon im Diesseits Strafe bekamen, nicht auch noch im Endgericht abgeurteilt werden. Aber diese negativen Aussagen setzen die positive Lehre voraus, dass die verstor-

benen Gottlosen zum Weltgericht aus dem Grab bezw. dem Strafort heraufgerufen werden sollen; nur solche, die im ersten Olam schon ein volles Strafgericht erhielten, brauchen das allgemeine Strafgericht nicht mehr durchzumachen (vgl. Hen 22), solche dagegen, die im Diesseits noch kein Gericht erfuhren oder solche, deren Frevel mit dem ersten Gericht noch nicht genügend gestraft erscheint, ganz hervorragende Frevler wie Sodom, müssen auch das Endgericht an sich erleiden. In Weish 19 15 ist die noch ausstehende künftige ἐπισκοπή über die Sodomiter damit begründet, dass sie die Fremden gehässig aufgenommen haben. Diese rabbinischen Aeusserungen über das Aufstehen oder Nichtaufstehen einzelner vergangener Generationen haben wohl darin ihren Grund, dass die Gelehrten, ausgehend von der Theorie der Auferstehung Guter und Böser, sich allerlei Schulfragen vorlegten, z. B.: wie steht es mit den und jenen Gruppen von früheren Gottlosen, die doch ein irdisches Gericht erlitten haben, mit den Geschlechtern der Flut oder der Wüste oder Sodoms, müssen die auch zur Auferstehung und zum Weltgericht erscheinen? Und da die Sintflut z. B. selbst für eine Art Weltgericht galt, so wurden sinngemäss die Leute der Flut von der Auferstehung zum Endgericht befreit. Fraglich ist weiter, ob in dem wichtigen Ausspruch der Schule Schammais, den wir in b. roschh. 16b lesen, an die Gestorbenen und an die Auferstehung mitgedacht ist; es wird dort mit Anlehnung an Dan 12 2 gesagt, dass die völligen Gerechten am Gerichtstag sofort zum ewigen Leben, die völligen Frevler sofort für das Gehinnom aufgeschrieben werden; da nun die Auferstehungsstelle Dan 12 2 zitiert wird, so ist es wahrscheinlich, dass auch der darauf bauende Ausspruch nicht etwa bloss die am eschatologischen Gerichtstag lebende Generation meint, sondern die verstorbenen Frommen und Gottlosen mittelst der Auferstehung miteinbeziehen will. Die Stelle gebraucht ganz allgemein ethische Kategorien ohne Erwähnung der Nation, doch ist damit noch nicht notwendig der Gesichtskreis über Israel hinaus erweitert. Ebenso lässt sich nicht ausmachen, ob wir in solchen Abschnitten wie sanh. XI 1, wo von der Wiederbelebung der Toten als einer Lehre des Gesetzes geredet ist, nur an eine Wiederbelebung der Toten Israels oder nur der Gerechten Israels oder endlich an eine Wiederbelebung aller Toten denken sollen. Ueberhaupt kommen wir bezüglich der rabbinischen Theologie nicht zu völliger Klarheit darüber, ob sie eine Auferstehung aller Menschen oder nur eine Auferstehung aller von Israel gelehrt hat. Wenn in sanh. XI 3 nichtisraelitische Gottlose (die Geschlechter der Flut, der Zerstreuung und Sodoms) erwähnt sind, so beweist das noch nicht, dass die talmudische Theologie in dem Punkt der Totenrückkehr über Israel hinausgedacht habe; denn derartige Beispiele aus der biblischen Geschichte des A. T. stehen für sich, sie gehören gewissermassen zur Geschichte des Volkes selbst und erlauben den Schluss nicht, dass die Rabbinen die Heidenwelt im allgemeinen, also die Menschheit, bei ihrem Auferstehungsdogma mit in Rechnung gezogen haben. Ganz unzweideutige Aussprüche älterer Rabbinen, die die Auferstehung aller Menschen behaupten würden, finden sich jedenfalls nicht.

Wenn die täglichen Gebete die Wiederbelebung der Toten erwähnen, so thun sie es in der allgemeinsten Form. Nach schmone 2 bittet der Fromme: du bist allmächtig und stark, du bist einer, der die Toten auferweckt und den

Geist (רוח) wiederkehren und den Tau herunterkommen lässt, der Leben erhält, der die Toten belebt; gepriesen seist du Gott, der die Toten belebt. Die Verbindung von Tau und Totenbelebung ist bemerkenswert. Im Talmud ist dieser Wiederbelebungssegen oft erwähnt berach. V 2 u. s. w. — Das Habinenugebet hat der Toten nicht gedacht. — Im Kaddisch de rabb. heisst es: Gott ist künftig bereit zu beleben (לְאַחָאָה oder nach einer Variante: heraufsteigen zu lassen, לְאַסָּקָא) die Toten zum Leben der Ewigkeit. Im Kaddisch des Gottesdienstes ist diese Hoffnung nicht genannt. — Im Morgengebet soll der fromme Jude sprechen (b. berach. 60 b): mein Gott, du hast meine Seele (neschamah) gebildet . . ., du wirst sie einst von mir nehmen und wirst sie in mich zurückkehren lassen im künftigen Zeitalter; gepriesen seist du Gott, der zurückkehren lässt die neschamah den toten Körpern! — Die Totenbelebung ist sonach in diesen Gebeten meist als Segen aufgefasst, woraus wir schliessen, dass dieselbe ganz überwiegend als Auferstehung der Gerechten zum Heil vorgestellt wurde.

Wo ein Wiederkommen der verstorbenen Menschen ohne Rücksicht auf ihre ethische Beschaffenheit gelehrt wird, da ist es ein Wiederkommen zum Weltgericht, bezw. es ist die Verdammnis der einstigen Gottlosen mit in Rechnung gezogen. Das ist die Spitze des individualisierenden Vergeltungsgedankens auf dieser Linie. Was mit den auferstandenen Gottlosen nach Auferstehung und Weltgericht geschieht, ist nicht überall gleich angegeben. Teils wird ausdrücklich gesagt, dass sie in die endgültige Verdammnis geschickt werden Esr 7 32 ff. Bar 42 8 (Jub 36 10), teils lässt eine mildere Denkart die zum Weltgericht gerufenen Gottlosen in das Nichts zurücksinken und im ewigen Tode bleiben Hen 51 Sib IV. In solchen Aussagen, wozu noch βιος 13 und vita 51 zu stellen sind, ist eben das Interesse ganz auf die ewige Seligkeit der guten Menschen beschränkt. — Die Uebersicht zeigt, dass die Stellen, die eine Auferstehung der gesamten Menschheit von Adam bis zum Weltende klar und deutlich lehren, selten sind und dem späteren Teil unserer Periode angehören. Es ist übrigens auch bei den unter No. d behandelten Aussagen nicht immer klar, ob sie eine allgemeine Auferstehung aller Israeliten oder eine allgemeine Auferstehung aller Menschen behaupten wollen.

2. Woher kommen die Abgeschiedenen?

a) Wir stellen die Aeusserungen nebeneinander, die im Zusammenhang mit der Rückkehr der Abgeschiedenen etwas über deren einstweiligen, bis zum eschatologischen Endakt währenden Verbleib aussagen.

1) Hen 51 1 die Erde wird das ihr Anvertraute wiedergeben und die Unterwelt wird zurückgeben, was sie empfangen hat, und die Hölle wird herausgeben, was sie schuldig ist. Phokyl. 103 f. der Rest der Dahingeschiedenen kommt aus der Erde ans Licht. Esr 7 32 die Erde giebt zurück, die darin schlafen, und der Staub, die darin schweigend wohnen, und die Behälter (promptuaria) geben zurück die ihnen anvertrauten Seelen. Bar 42 8 der Staub wird angerufen und zu ihm gesagt: gieb zurück, was nicht dein ist, und stelle auf (siste) alles, was du auf seine Zeit verwahrt hast; 50 2 die Erde stellt die Toten wieder her (restituere), die sie jetzt empfängt, um sie zu bewahren, und stellt sie auf (sistere), so wie Gott sie ihr übergeben hat. (Etwas anders geartet ist die Behauptung in Sib IV 180, wonach Gott die Gebeine und den

Staub der eben im Weltbrand umgekommenen Menschen wieder gestaltet.) Nach Hen 22 sind die Geister der Abgeschiedenen an einem vierteiligen Ort im Westen mit hohen Bergen und starren Felsen; von dort werden sie am Gerichtstag auferweckt (griech. Text: μετεγερθῶσιν ἐντεῦθεν; äthiop. Text: sie werden sich erheben).

2) Bar 30 2 die Behälter werden geöffnet und die Seelen der Gerechten gehen heraus (exire), vgl. Esr 7 32 7 95 und siehe § 27, 2a; b. sabbat 152b die gerechte Seele ist ins Lebensbündel eingebunden, während der Leib ruht; an der gleichen Stelle heisst es in einem Ausspruch des Elieser, die gerechte Seele werde unter dem Thron der Gerechtigkeit verwahrt; b. berach. 60b die neschamah wird von Gott zurückgenommen, der sie einst wieder giebt; Esr 7 78 der Geist wird zu dem zurückgeschickt, der ihn gegeben hat; βιος 31f. 42 der Sterbende legt seinen Geist in die Hände dessen zurück, der ihn gegeben hat; der Geist fährt zu seinem Schöpfer auf, um vor ihm zu erscheinen; Phokyl. 108 der Aηρ nimmt den Geist auf.

3) Der Verfasser der Bilderreden versetzt die selige Gemeinde der Abgeschiedenen in den Himmel in die Nähe Gottes und des Menschensohnes Hen 39, oder lässt er die Erzväter und die Gerechten im Paradies wohnen 70 4; der die Welt verlassende Fromme wird „erhöht" Hen 89 52 70 1; ähnlich weilen nach der Esraapokalypse Esra und seine Genossen bis zum Endakt an einem himmlischen seligen Ort 14 14 9 49 vgl. 7 28, und ebenso Baruch in Bar 76 2 13 3 48 30.

b) Somit hören wir auf die Frage, aus welchem gegenwärtigen Aufenthalt die Abgeschiedenen hervorkommen, dreierlei Antworten: 1) die Abgeschiedenen gehen aus dem Unterirdischen hervor; 2) die gerechten Seelen kommen aus den Behältern oder aus dem Ort heraus, an dem sie Gott einstweilen aufgehoben hat; 3) die Gerechten bezw. besondere Gerechte steigen aus der seligen Himmelsexistenz, die sie seit dem Verlassen der Erde führten, zu der Heilsgemeinde herab. Unbestimmt und ohne Angabe eines Ortes heisst es mitunter, dass die Abgeschiedenen bis zum Endakte „schlafen" Hen 91 10 92 3 (100 5) t.Sebul. 9, vgl. Dan 12 13. — Wir haben nun ausserdem noch verschiedene Einzelfragen zu beantworten. Einmal möchten wir wissen, an welchem Ort sich die promptuaria der Seelen befinden. Der Verfasser von Esr 7 32 denkt sich diese Behälter allemnach in der Unterwelt, das Gleiche haben wir von 4 41 und Bar 21 23 anzunehmen; in Esr 7 95 dagegen ist die Situation entschieden überirdisch, und Bar 30 2, das keine genaue Auskunft giebt, neigt wohl derselben Anschauung wie Esr 7 95 zu. Weiter haben wir zu fragen: was ist das Element, das in der „Erde" Esr 7 32 Bar 50 2 Hen 51 1 Phokyl. 103, bezw. im „Staub" Esr 7 32 Bar 42 8 beherbergt wird? Die Gegenüberstellung von terra-pulvis und promptuaria animarum in Esr 7 32 begründet die Vermutung, dass man sich die „Erde" und den „Staub" als Behausung der Gebeine, des Körperlichen dachte, während für die abgeschiedenen Seelen ein besonderer Ort angenommen wird. Dem entsprechend dürfen wir wohl auch Hen 51 1, wo die Erde, die Unterwelt und die Hölle als Aufbewahrungsorte der Abgeschiedenen zusammen genannt sind, so exegesieren, dass die „Erde" als Aufbewahrungsort der Gebeine, die „Unterwelt" als Aufbewahrungsort der Seelen bezw. der Geister gelten soll, und dass die „Hölle" nicht viel

mehr als ein Synonymum zu „Unterwelt“ (vielleicht allerdings mit dem Gedanken an die gottlosen Seelen) sein will. Dagegen scheint der Apokalyptiker in Bar 50 2 (42 8) diesen Unterschied von Leib und Seele nicht zu machen, er denkt vielmehr an den ganzen Menschen, wie er in der Erde liegt und von der Erde wiederhergestellt wird (restituet terra mortuos quos recipit . . . et sicut tradidi eos ei, ita etiam sistet eos 50 2), aber im Grund ist auch hier das Körperliche, die Materie an den abgeschiedenen Personen betont, denn im Zusammenhang von c. 50 sucht der Apokalyptiker eben das zu schildern, dass die Verstorbenen mit ihren alten Gliedern aufstehen werden. In Esr 7 32 ist mit terra (und pulvis) der Ausdruck dormire verbunden; wir werden daher überall, wo vom „Schlafen“ geredet wird, als das Naturgemässe ansehen dürfen, dass auf dem Körperlichen der Nachdruck liegt, vgl. Jub 23 31.

c) Nach den bisher erwähnten Stellen giebt es also eine Aufbewahrung der Körper für die Auferstehung und einen Ort, wo sie aufbewahrt werden; andererseits sind Orte genannt, die als Behausung der Geister bezw. der Seelen bis zum Endakt dienen, Hen 22 51 1 Esr 7 32 u. s. w.; somit kann sowohl vom Körper als von der Seele als von beiden zusammen die Rückkehr in das neue Leben ausgesagt werden. Demgemäss sind auch, wie wir im folgenden erfahren werden, die Formen der Neubelebung sehr verschieden gedacht. Endlich hören wir, dem bisherigen entsprechend, gerade entgegengesetzte Antworten auf die Frage: wohin kehren die Abgeschiedenen zurück? Nach der einen Reihe der Aussagen kommen sie zum Schauplatz des Endaktes herauf, nach der andern Reihe steigen sie zu diesem Schauplatz herab; bei den ersteren, also bei der Auferstehung im eigentlichen Sinne, überwiegt der Gedanke an das Wiederkommen der abgeschiedenen Körper; die letztere Form dagegen ist da gebräuchlich, wo man an ein Wiederkommen der abgeschiedenen Geister bezw. Seelen aus einem schon vorher seligen Zustand geglaubt hat. Dies ist der Fall bei jenen zu Gott oder zum Messias entrückten besonderen Gestalten, die am Ende als Führer des Heils oder als Gefolge des Messias erscheinen; es ist der Fall in HenB, wo die Gemeinde der abgeschiedenen Seligen am jüngsten Tag mit dem Menschensohn auf dem eschatologischen Schauplatz des Gerichtes und des Heils erscheint; es ist endlich auch im Buch der Weisheit behauptet, wo die seligen Gerechten, die gleich nach dem Tod in den Himmel gehen, am Gericht als Mitrichtende teilhaben, nur ist in Weisheit die Stätte des Endaktes nicht sicher bestimmbar. — Eine Anschauung für sich vertritt Jub 23 31, wonach die entschlafenen „Gerechten“ zwar am Heil der erlösten Gemeinde im Geist teilnehmen, aber nicht auf den Schauplatz des Heils herzukommen; dabei ist von ihren Gebeinen gesagt, dass sie in der Erde Ruhe, also auch eine Art Seligkeit geniessen. Etwas Aehnliches denkt sich vielleicht der Verfasser von t.Levi 18, wenn er beschreibt, wie die Erzväter sich über das Heil der Gemeinde freuen werden.

3. Die Formen der eschatologischen Neubelebung.

a) Das Gemeinsame bei allen Formen der Neubelebung, genauer bei allen Formen des Eintritts in die Teilnahme am Leben der Heilszeit, ist die Voraussetzung, dass die zurückgekehrten Abgeschiedenen körperhafte Wesen sind. Dies hängt damit zusammen, dass der Schauplatz des Heils die Erde oder doch ein irgendwie materiell gedachter Ort ist. Selbstverständlich hat man dabei die

Körperlichkeit des Gliedes der Heilsgemeinde als eine vollkommene angesehen. Aus dem bisherigen folgt aber nun, dass es sehr verschiedenartige Formen der Neubelebung im einzelnen giebt. Entweder glaubt man, der alte Leib werde einfach wieder ins Leben gerufen; oder glaubt man, der alte Leib und die frühere Seele werden wieder vereinigt werden; oder glaubt man, die Seele werde einen neuen Leib bekommen. Dies sind die Hauptformen; dazwischen fügen sich allerlei Abarten ein. Auch ist nicht überall ausgeführt, wie die Rückkehr ins sichtbare Leben gedacht sein soll; häufig werden die Schriftsteller selbst keine festgebildete Vorstellung von der Art der Neubelebung, speziell von der Auferstehung gehabt haben.

b) Die beiden ersten angeführten Formen lassen sich nicht immer genau trennen; das Gemeinsame bei beiden ist die Herstellung des alten Körpers, wobei aber bei der ersten Form eine Neubeseelung im allgemeinen, bei der zweiten die Rückkehr der alten Seele in ihren früheren Körper behauptet wird. In der rabbinischen Theologie herrscht wohl die Ansicht vor, der bisherige Körper werde durch einen neuen Beseelungsakt wieder belebt werden; sie liebt die Formel תְּחִיַּת הַמֵּתִים und stellt diese Wiederbelebung der Toten der Befruchtung des Erdreichs durch den Regen gleich, sofern eben das dürre Gebein von oben zum Leben geweckt wird; die Wiederbelebung entspricht der erstmaligen Schöpfung des Menschen, bei der Gott in die irdene Form den Lebenshauch blies. Dies war sicherlich die populäre Ansicht von der Auferstehung; der Mensch ist dabei als Körperwesen aufgefasst, als Körperwesen liegt er tot unter der Erde, als Körperwesen wird er neubelebt. Jedenfalls legte die rabbinische Theologie den Nachdruck darauf, dass der Körper des neuen Menschen der gleiche sei wie im vorigen Leben; und weil ihr nun die Schwierigkeit nicht entging, dass doch die Gebeine der Verwesung anheimfallen, so konstruierte sie auch im menschlichen Körper ein Stück Unverweslichkeit, nämlich das Wirbelbein des Rückgrates, das durch keine Macht der Erde zerstört werden könne und aus dem Gott dem Gestorbenen dann das neue Leben erblühen lasse (Josua ben Chananja im Gespräch mit Hadrian beresch. r. 6 7 vajj. r. 15 1 kohel. r. 12 5 u. s. w.). Wie sehr die Rabbinen an der Wiederbelebung des körperlichen Teils am Menschen hingen, zeigt auch der Streit ihrer berühmtesten Schulen über die Art, wie die Neubildung des erweckten Körpers vor sich gehen werde (beresch. r. 2 7 vajj. r. 12 2); die Schule Schammais lehrte (nach Ez 37 8): nicht wie die Bildung des Menschen (bei der Geburt) in dieser Welt ist auch die Bildung (bei der Auferstehung) in jener Welt; die Bildung in dieser Welt fängt mit Haut und Fleisch an und schliesst mit Adern und Knochen ab, dagegen die Bildung in der kommenden Welt wird mit Adern und Knochen beginnen und mit Haut und Fleisch sich vollenden. Nach der Schule Hillels dagegen bleibt sich die Bildung des Menschen in beiden Welten gleich: sie beginnt mit Haut und Fleisch und vollendet sich mit Adern und Knochen (nach Hi 10 11). Es scheint, dass auch der Verfasser von Sib IV 180 f. sich zu dieser Ansicht von der Neubeseelung der alten Gebeine bekennt; er schreibt, Gott werde nach dem Weltuntergang die Gebeine und den Staub der Menschen wiederum gestalten und die Sterblichen aufrichten, wie sie zuvor waren und darnach werde er den Frommen πνεῦμα und ζωή (u. χάρις) geben vgl. v. 46. Die Gebeine sind somit die alten, πνεῦμα und ζωή aber sind unbestimmt gebraucht und bedeuten

nicht die individuellen Seelen und Geister, die im vorhergehenden Leben mit jenen Gebeinen vereinigt waren, sondern allgemein die Lebenskraft und die Geisteskraft; bei dieser Anschauung ist dann voll verständlich, wie die Gebeine der Gottlosen, die kein πνευμα und keine ζωη bekommen, gleichsam von selber wieder in die Unterwelt sinken (No. 1 d). Im zweiten Makkabäerbuch dagegen ist nicht ganz klar, ob die Auferstehung dadurch geschieht, dass Gott die alten Gebeine neu beseelt, oder dadurch, dass er den alten Gebeinen die frühere Seele wieder giebt; denn nach 7 11 hofft der Jüngling, er werde seine Gliedmassen vom Himmel (d. h. nicht, vom Himmel herunter, sondern von Gott) wieder bekommen, in 7 23 und 14 46 aber lesen wir davon, wie Gott im stande sei, das Leben und den Geist zurückzugeben (ἀπιδιδόναι τὴν ζωὴν καὶ τὸ πνεῦμα). Die populäre Form der Auferstehung, Neubelebung des toten Körperwesens durch Neubeseelung, ist wohl auch in Bar 49 f. 42 8 vorausgesetzt, während nach andern Teilen der Baruchapokalypse die Seelen in Behältern verwahrt sein sollen, also beim Endakt wieder erscheinen werden.

c) Dagegen ist nun in b. berach. 60 b zweifellos die Anschauung enthalten, dass Gott die alte Seele wieder mit dem alten Leib vereinigen werde; die dort überlieferten Gebetsworte lauten: Gott du hast meine neschamah gebildet, du wirst sie einst von mir nehmen und wirst sie in mich zurückkehren lassen; gepriesen sei Gott, der zurückkehren lässt die neschamah den toten Körpern. Auch andere rabbinische Aeusserungen vertreten diese Theorie; so der bereits genannte Ausspruch in b. sabbat 152 b, wonach der Leib des Gerechten im Frieden ruht und seine Seele im Lebensbündel eingebunden wird (während die gottlose Seele verloren geht). Ebendort ist auch kohel. 12 7 benützt („der Geist kehrt zu Gott zurück, der ihn gegeben hat"); während aber nach der Meinung des Predigers der Geist des einzelnen Menschen in den allgemeinen Geist Gottes sich auflöst, soll hier der individuelle Geist des Abgeschiedenen durch Gott bis zum Endakt aufbehalten werden. An der gleichen Stelle lehrt Elieser eine Verwahrung der Seelen unter dem Thron der Herrlichkeit und hat dabei wohl ebenfalls an ein eschatologisches Zusammenkommen der frommen Seele mit dem früheren Leib gedacht. Weiter ist die Vorstellung von dem Wiedereingehen der Seele in den Leib in einem Teil der Esra- und der Baruchapokalypse zu Hause; denn nach Esr 7 32 geben die Erde und der Staub die wieder, die in ihnen schlafen, und die Behälter erstatten die ihnen anvertrauten Seelen zurück, d. h. die Gebeine und die Seelen kommen wieder hervor, wodurch doch wohl eine individuelle Wiedervereinigung bewerkstelligt werden soll; Bar 21 23 drückt sich ganz ähnlich aus. Wenn die Vergleichung von Hen 51 1 mit Esr 7 32 richtig ist, so dass also Unterwelt (und Hölle) der Aufbewahrungsort der Seelen, die Erde der Aufbewahrungsort der Leiber wäre, dann hätten wir auch hier dieselbe Vorstellungsart bezüglich der Wiederbelebung wie in Esr 7 32, nämlich die eschatologische Wiedervereinigung der Seelen und der Leiber. Das phokylideische Gedicht (v. 102—108) nimmt an, dass der Körper zwar zu Staub wird, aber doch den Verjüngungsprozess zum neuen Leib durchmacht und zwar wahrscheinlich vermöge der unverwüstlichen Seelenkraft (ψυχή), die in ihm steckt; der Geist (πνευμα), der mit dem Tod in den ἀήρ aufgenommen wird, verbindet sich wohl dann wieder mit dem zum Licht (ἐς φάος) erweckten Lebewesen. Wie der Auferstehungsvorgang in Hen 61 5 gedacht

sein soll, ist nicht gesagt. Ebenso können wir nicht deutlich sehen, was der Verfasser des βιος Αδαμ über diesen Punkt gelehrt hat; einerseits spricht er in c. 41 von der Auferweckung des alten Leibes (der Ausdruck „alles Fleisch" in c. 13 ist dagegen nicht beizuziehen, denn er bedeutet allgemein „alle Menschen"), andererseits behauptet er in c. 31 f. vgl. c. 42 ein Zurückgeben des Geistes in Gottes Hand, wie b. sabb. 152 b nach kohel. 12 7. Wenn diese beiden Behauptungen aufeinanderpassen, so ergiebt sich auch hier die Lehre, dass der aufbewahrte Geist und der neuerweckte Körper am Endakt wieder zusammengefügt werden, doch ist nicht sicher, ob der Verfasser dieser Schrift sich eine einheitliche klare Meinung über die Auferstehung gebildet hat.

d) Eine ganz andere Anschauungsform ist endlich die, dass bei der Rückkehr der Abgeschiedenen die aufbewahrten Seelen wiederkommen und in einen neuen Leib gekleidet werden. Am deutlichsten ist diese Ansicht in der von Josephus (B II 163) berichteten Lehre der Pharisäer über das neue Leben der frommen Seele enthalten; denn diese glauben, die unsterbliche Seele des Guten werde in einen andern Leib eingehen, während die gottlosen Seelen in ewiger Kerkerhaft bleiben (nach A XVIII 14 reden die Pharisäer übrigens nur allgemein von einem Wiederaufleben, einem ἀναβιοῦν, der gerechten Seele). Aehnlich denkt sich Josephus selbst die Sache, wenn er die guten Seelen im Umschwung der Aeonen wieder in unbefleckte Leiber wandern lässt B III 374. Ebenso muss in dem Hauptbestand der Bilderreden Henochs, wie überall da, wo die seligen Geister als vom Himmel herab auf den Heilsschauplatz kommend gedacht sind (z. B. Esr 13 52), vorausgesetzt werden, dass die zurückkehrenden Abgeschiedenen einen irdischen neuen Leib bekommen, wenn es auch nicht buchstäblich ausgesprochen ist. Auch der Verfasser von Esr 7 75 ff. glaubt zweifellos an die Fortdauer der Seele, während der gegenwärtige Körper nach seiner Ansicht mit dem Tod für immer verdirbt; denn er sagt in 7 88, der Tod sei eine Befreiung von „diesem vergänglichen Gefäss" (vas istud corruptibile), oder er nennt ihn ein Zurückgeben der Seele (anima) 7 75, eine Trennung des Geistes (spiritus) vom Körper, wobei der Geist (für den Zwischenzustand) zu dem zurückgeschickt werde, der ihn gegeben habe 7 78, und umgekehrt nimmt er für die Seelen Behälter an, in denen sie verwahrt werden 7 95. Die gleiche Anschauung vertritt wohl der Apokalyptiker in Bar 30 2, der ebenfalls die Verwahrung der Seelen in Behältern behauptet. Im Rest bleibt Hen 22, wonach die Geister der Guten und der Bösen bis zum Gericht im Totenreich sind; wie der Verfasser sich die Auferstehung und Weiterexistenz denkt, sagt er uns nicht, vermutlich sollen die auferstehenden Geister der Seligen einen neuen irdischen Leib bekommen, da die Stätte der neuen Zeit eine irdische zu sein scheint.

e) Es geschieht also im eschatologischen Akte entweder eine Beseelung des toten, bisher in der Erde ruhenden Körpers oder eine Wiedervereinigung von Körper und Seele oder eine Neubeleibung der Seele. Diese verschiedenen Theorien ruhen auf einer verschiedenen anthropologischen Grundlage und suchen je ein verschiedenes religiöses Motiv zu befriedigen. Die Theorie vom wiedererweckten Körperwesen, das aufs neue beseelt wird, gehört zu der materiellen Anthropologie, wonach der Körper das Wesentliche am Menschen und die Hauptbedingung seines Daseins ist. Die Theorie von der Wiedervereinigung ruht auf der halbmateriellen, halbspirituellen Anschauung, wonach der

Mensch in zwei selbständige, gleich wichtige Wesenheiten, in Seele und Körper zerfällt; dieser eschatologischen Theorie entspricht die Vorstellung, dass die Seelen vor der Geburt in Behältern (rabbinisch: im „Guf") versammelt sind und bei der Geburt je mit einem Körper verbunden werden. Die Lehre von der Neubeleibung der abgeschiedenen Seele endlich hat die spirituelle Anthropologie zur Voraussetzung, nach der das Geistige, Pneumatische am Menschen das Wesentliche und etwas Selbständiges ist; die Seele bekommt dann am Endakt einen neuen Leib, entweder weil sie zur völligen Existenz am seligen Ort eine (spirituelle) Hülle braucht oder aber, weil der Heilsschauplatz irgendwie materiell gedacht ist und sie daher ohne einen (irdischen) Leib nicht existieren kann. — Demgemäss kann auch die neue Leiblichkeit des abgeschiedenen und zum eschatologischen Endakt gerufenen Frommen recht verschieden gedacht sein. Der Glaube, der von der Auferstehung als von einer Neubeseelung des toten Körpers sprach, wird sich auch die neue Leiblichkeit der Heilsgenossen im Prinzip nicht viel anders als die jetzige vorgestellt haben. Der Verfasser der Bilderreden sodann sagt von den Heilsbürgern einerseits, dass sie essen und trinken 62 14, andererseits, dass sie mit dem Kleid der Herrlichkeit, mit dem Kleid des Lebens angethan werden 62 15 f., somit denkt er sich die neue Leiblichkeit halb materiell, halb spirituell. In Bar 50 f. stehen die Gerechten mit der alten materiellen Leiblichkeit auf, werden aber in eine ganz neue, engelgleiche verwandelt. An solchen Stellen endlich wie Esr 7 75 ff. und Bar 30 2 hängt die Frage nach der neuen Leiblichkeit mit der Frage nach dem Schauplatz der seligen Zeit zusammen; sollen die Seelen nach dem Zwischenzustand am Endakt in den Himmel gelangen, dann erhalten sie einen neuen himmlischen Leib, sollen sie ins Paradies kommen, dann muss wohl die Leiblichkeit etwas materieller gefasst sein; die erstere Annahme ist die wahrscheinlichere.

Die letzte Konsequenz der spirituellen Anschauung ist, wie wir sahen, der Glaube, dass die fromme Seele überhaupt nicht mehr zum leiblich sichtbaren Zustand auf sichtbarem Heilsboden zurückkehrt, sondern sofort mit dem Tod in die Himmelswelt geht und dort im ätherischen Leib erst die wahre Existenz erreicht. — Möglicherweise stossen wir in Esr 7 75 ff. auf die Lehre von einer Dreiteilung des Menschen in: Geist (spiritus), Seele (anima) und Körper; beim Tod geht der Geist zu Gott, die Seele in den Behälter, der Körper in die Erde; vermutlich meint der Verfasser dann, dass beim Endakt der Geist und die Seele wieder zusammenkommen und mit einer verklärten Leiblichkeit bekleidet werden. Auch die phokylideischen Verse (v. 102—108) reden von σῶμα, ψυχή und πνεῦμα, der Körper samt der unsterblichen Seele scheint unter der Erde zu weilen, während das πνευμα einstweilen vom αηρ aufgenommen wird; allemnach gehört die ψυχη mit dem σωμα näher zusammen, sofern sie die beseelende unverwüstliche Lebenskraft des Körpers ist.

f) Das religiöse Motiv für die Betonung des Körpers und seiner Wiederherstellung ist das Bedürfnis der Identität; der Körper ist das Sichtbare, Erkennbare, eine recht handgreifliche Garantie des persönlichen Fortlebens wird also erst geschaffen, wenn die gleiche Leiblichkeit wiedergebildet ist. Das religiöse Motiv für die Betonung des Geistes und seiner Ueberkleidung mit neuer Leiblichkeit ist das Bedürfnis der göttlich reinen Vollkommenheit; der auferstandene Geist soll von Sünde frei, verklärt und den Engeln gleich sein, daher wünscht man einen neuen, herrlichen, dem irdenen, sündigen entgegengesetzten Leib. Jenes Motiv ist das populäre, das gröbere, dieses wächst im feineren und fortgeschrittenen Gemüt. Jenes Motiv findet sich vor allem in der rabbinischen Theologie, vgl. auch II Mk 7 11; deswegen hat man hier das Dogma vom unverweslichen Wirbelbein des Rückgrates geschaffen, das dazu

dienen soll, bei aller Verweslichkeit des Körpers die Identität zu sichern. Andere, namentlich spätere Rabbinen genieren sich nicht, diese Identitätsgarantie so massiv als möglich zu machen; sie glauben, dass die Toten in ihren früheren Kleidern auferstehen und anderes mehr, vgl. b. sanh. 90b kohel r. 5 10 beresch. r. 49 33 b. nidda 20 a. Das zweite feinere Motiv herrscht vor allem in der Apokalyptik und in der aufgeklärten Philosophie. Eine sehr interessante Verbindung beider Motive, wie überhaupt eine ausführliche Antwort auf die Frage nach dem Wie der Auferstehung giebt der Apokalyptiker Baruch in c. 49 f. Der Seher möchte wissen, ob die Auferstandenen die jetzige Gestalt anziehen werden und bekleidet seien mit den durch die Bänder verbundenen Gliedern, die jetzt in Sünde sind und mit denen die Sünden vollführt werden, oder ob sie wie die Welt selbst verwandelt werden (immutari)? Er bekommt die Antwort (50 2): die Erde giebt die Toten zurück, indem sie keine Verwandlung an der Gestalt derselben vornimmt, sondern so wie sie dieselben empfangen hat, so stellt sie sie wieder her, und so wie sie Gott ihr überliefert hat, so lässt sie sie wieder aufstehen. Das Motiv dazu ist in v. 3 angegeben, es ist das Identitätsmotiv: die Lebenden sollen merken, „dass die Toten wiederaufgelebt sind und dass wiedergekommen sind, die fortgegangen waren; und wenn die einander erkannt haben, die sich jetzt kennen“, dann kommt das Gericht. Aber bei diesem früheren Wesen bleibt es nicht, vielmehr nehmen nach dem Gericht die Seligen und die Unseligen die ihrem Charakter und Los entsprechende herrliche oder grässliche Form an und die Gestalt der Seligen wird noch herrlicher als die der Engel sein. Besonders fein ist hier (49 3) das Bedürfnis angedeutet, dass ein neuer Leib erstehen möchte, um der Sünde den Boden zu entziehen.

g) Bei der Wiederkehr von abgeschiedenen Gottlosen ist naturgemäss überwiegend die „Auferstehung“ gelehrt, sofern die gottlosen Seelen den Zwischenzustand an unterirdischen Oertern zubringen. Auch hier ist aber die Form der Auferstehung nicht immer dieselbe. In Esr 7 32 würde eine Wiedervereinigung von Körper und Seele vorausgesetzt, wenn die dort angeführten Behälter (promptuaria) auch gottlose Seelen enthalten sollten; in Bar 42 8 49 f. wie in der rabbinischen Theologie ist wahrscheinlich an eine Beseelung des toten Körperwesens gedacht. Die Konsequenz der Leiblichkeit ist die leibliche Verdammnis, während an solchen Stellen wie Bar 30 4, wo die gottlosen Seelen (ohne aufzustehen) in ihrer Qual bleiben, eine seelische Verdammnis behauptet sein mag. Anderwärts ist angenommen, dass die Gottlosen zwar auferstehen, aber nicht zum Leben kommen, sondern in das Nichts zurücksinken Hen 51 1 Sib IV 184. In Hen 22 Bar 36 11 und Esr 7 75 ff. endlich, wo ein Zwischenzustand der vorläufigen Verdammnis und ein Erscheinen zum Endakt angesetzt wird, ist über die Art dieses Wiederkommens und über die äussere Form der Weiterexistenz nach dem Endakt nichts mitgeteilt; die in Esr 7 75 ff. benützte anthropologische Anschauung würde freilich auch eine Neubeleibung der gottlosen Seele nach dem jüngsten Gericht mitbedingen.

4. Durch wen geschieht die Wiederbelebung?

Wenn in unserer Periode ein Wiederbelebender ausdrücklich genannt wird, dann ist es fast durchweg Gott selbst, so in II Mk Esr 5 45 Sib. IV 180 t.Benj. 10 (wir werden auferstehen „durch sein Scepter“, armen. Text) in schmone 2 und in der rabbinischen Litteratur. Später haben die Rabbinen

diesen Akt auch dem Messias oder den Gerechten zugeteilt. Nach Hen 51 1—3 wird die Auswahl unter den Auferstandenen (nicht die Auferweckung selbst) durch den Menschensohn vollzogen. Der Verfasser der Bilderreden behauptet aber noch weiter, dass der Menschensohn für die Frommen die Ursache ihres Fortlebens sei 49 3, und er denkt dabei sowohl an die Aufnahme des abscheidenden Frommen in die selige Himmelsgemeinde als an die Rückkehr dieser Gemeinde auf den Heilsschauplatz, die somit beide durch den Menschensohn vermittelt sind. Dagegen heisst es in 61 5 nur allgemein, dass sich die wiederkehrenden Abgeschiedenen auf den Tag des Auserwählten stützen werden. Bar 30 1 (omnes qui dormierunt in spe eius, resurgent) haben wir als christlich ausgeschieden und ebenso ist Sib III 66 ausser acht zu lassen; es wird dort unter andern Zeichen, durch die Beliar in Nachahmung des Messias die Menschen irreführt, auch die Totenerweckung genannt, aber, abgesehen davon, dass diese Aeusserung wohl von einem Christen stammt, handelt sie nicht von der Auferweckung im allgemeinen, sondern von einzelnen Wunderthaten. — Die rabbinische Theologie redet vom „Schlüssel der Totenbelebung“ b. taanit 2a u. s. w. und will damit sagen, dass Gott im stand sei, die Räume zu öffnen, in denen die Toten hausen.

5. Wo ist der Akt der Totenrückkehr im eschatologischen Drama eingereiht?

Die Aufzählung der einzelnen Angaben giebt folgendes mannigfaltige Bild:

Dan 12 1—3: grosse Bedrängnis; Rettung der Aufgeschriebenen; Aufstehen der Vielen zur Seligkeit und Unseligkeit; Glanz der Weisen.

Hen 22: Auferstehung zum Endgericht.

t.Juda 25: Schilderung des Messias, Auferstehung in der Ordnung der Stämme, Glück der Frommen (und Schmerz der Gottlosen).

t.Benj. 10: allgemeine Auferstehung mit Stufenakten, dann Gericht Gottes, zuerst über Israel und hernach über die Völker.

Hen 51: allgemeine Auferstehung „in jenen Tagen“, Auswahl der Gerechten, der Messias und das Heil der Gerechten sind da.

Esr 7 32: Ablauf der messianischen Vorperiode, Weltuntergang, allgemeine Auferstehung, Weltgericht.

Bar 30 (nach dem jetzigen Zusammenhang, aber ohne v. 1): Aufhören der messianischen Vorperiode, Hervorkommen der abgeschiedenen Gerechten, definitive Entscheidung des Loses der Seligen und der Verdammten.

Bar 50: Tag Gottes und Weltverwandlung, Auferstehung, gegenseitiges sich Wiedererkennen der Lebenden und der Wiederbelebten, Weltgericht, Seligkeit und Verdammnis.

Sib IV 180: Weltbrand, allgemeine Auferstehung, Weltgericht, ewige Seligkeit und ewiger Tod.

βιος 41: Auferstehung der Menschheit am letzten Tag.

Bar 42 7f. 36 10 Esr 5 45 14 35, vgl. Hen 91 10 92 3 allgemein: Auferstehung am Ende.

HenB: Wiederkommen der Seligen zur Teilnahme am Gericht und am Heil mit dem Menschensohn, vgl. Esr 7 28 13 52.

§ 37. Das Gericht.

1. Zeit und Ort des Endgerichtes.

a) Im Unterschied von den durch die ganze Weltgeschichte hindurchgehenden Gerichten Gottes und von den Gerichten und Strafen, die der himmlische Richter am einzelnen ausübt, ist dieses allgemeine, eschatologische Gericht zuweilen das grosse Gericht genannt, z. B. Hen 25 4 (μεγάλη κρίσις) Jub 5 10 23 11 sl. Hen 44 3 5 48 9 50 4 58 6 60 4 65 5 8 66 7 t.Levi 3 mechilta 51 a (vgl. Hen 91 7: ein grosses Strafgericht). Besonders beliebt ist dieser Ausdruck bei den Prophezeiungen über die gefallenen Engel, die in der Urzeit ein vorläufiges, in der Endzeit das ewige Gericht erleiden: Hen 10 12 (κρίμα τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων) 91 15 (das grosse ewige Gericht) sl.Hen 7 1 (das grosse unmessbare Gericht) Jub 5 10.

b) Der Zeitpunkt des Gerichtsaktes ist meist übereinstimmend angegeben. Allgemein sagt Hen 91 7, das Gericht komme, wenn Sünde und Ungerechtigkeit zunehme, wie man überhaupt das Eintreten des Gerichtes erwartet, wenn die Bosheit aufs höchste gestiegen ist. Fromme Männer können es hinausziehen, da sie mit ihrem Glauben und mit ihrem Gebet ihre Generation decken, deswegen ruft Akiba nach dem Märtyrertod des Ismael und des Simon seinen Landsleuten zu, sie sollen sich jetzt auf das Strafgericht (פורענות) gefasst machen mechilta 95b zu Ex 22 22. Im eschatologischen Drama fällt das Gericht naturgemäss meist mit dem Ende der gegenwärtigen Aera bezw. mit dem Weltende zusammen: so das Erlösungsgericht in ass.Mos 10, das allgemeine Weltgericht in Hen 1—36 (1 3ff. 16 1 „der Tag des grossen Endgerichtes, an dem der Weltlauf sich vollendet", s. Beer; 25 4), in der Esraapokalypse 6 6, wozu 5 56 zu vergleichen ist, in novissimo tempore 7 73, in novissimo 7 87, dies judicii finis temporis hujus et initium futuri temporis 7 113, finis, dies judicii 12 34; in der Baruchapokalypse (in fine saeculi 54 21, consummatio saeculi 83 7), in Sib IV 40ff. III 742 (bei Laktanz), im slavischen Henochbuch („wenn endet die ganze Kreatur" 65 6, „wenn vollendet werden Himmel und Erde in Ewigkeit" beim Endgericht über die gefallenen Engel 18 7). Weish 3 17 gebraucht den Ausdruck ἐπ' ἐσχάτων = am Gericht, und ass.Mos 1 18 setzt das Weltgericht („wenn sich das Ende der Tage vollendet") wie Esr 5 56ff. der Weltschöpfung gegenüber. Genauer ist der Akt des Weltgerichtes eingereiht:

nach dem Weltuntergang Sib III 91;

nach der allgemeinen Auferstehung Bar 50 4 (ähnlich in Hen 51, wo das Gericht in der Auslese der Gerechten besteht);

nach der messianischen Vorperiode, dem Weltuntergang und der allgemeinen Auferstehung Esr 7 33 vgl. 12 34;

nach Weltuntergang und allgemeiner Auferstehung Sib IV 178ff.;

bei Hen 1 6f. fliessen nach dem jetzigen Versgefüge Weltuntergang und Gerichtstag ineinander.

Die Wochenapokalypse, wie wir sie in Hen 91 12—15 lesen, will das Gericht auf verschiedene Wochen verteilen: in der achten Woche üben die Gerechten mittelst des Schwertes Gericht an den Gottlosen, in der neunten wird das Gericht der Gerechtigkeit der ganzen Welt offenbar, wobei alle sündigen

Werke von der Erde beseitigt werden, in der zehnten findet das grosse ewige Gericht statt, in dem Gott unter den Engeln Vergeltung üben wird, vgl. 10 12. Ob diese Dreiteilung ursprünglich war, steht dahin, jedenfalls ist ihr Sinn für uns nicht ganz klar; soll etwa nach dem jetzigen Zusammenhang das erste Gericht das Erlösungsgericht darstellen, das zweite das allgemeine Weltgericht, das dritte noch den besonderen Vergeltungsakt an den Engeln?

c) Die Frage, ob wir in dem Schema der späteren jüdischen Eschatologie ein zweistufiges Gericht, nämlich ein Gericht vor der messianischen Vorperiode über die Feinde Israels und dann ein zweites Gericht über die ganze Welt, anzunehmen haben, hängt mit der in § 21, 5 besprochenen Frage über die messianische Vorperiode überhaupt zusammen. Der Apokalyptiker Esra vertritt deutlich die Meinung, dass zuerst das messianische Vernichtungsgericht über die Israel feindliche Weltmacht, darnach nach Ablauf der messianischen Vorperiode das Weltgericht stattfinden werde (12 34 „bis das Ende, der Tag des Gerichtes kommt"); ähnlich denkt der Verfasser der Baruchapokalypse in 36 11 40 3, obwohl er das Wort „Gericht" hier nicht gebraucht. Da aber Esr 12 34 und Bar 40 3 erst vom Endverfasser stammen, beweisen sie nur für dessen Anschauung, nicht für die des Originals. In Esr 7 26ff. geht nach dem jetzigen Zusammenhang der messianischen Periode nicht ein Gericht, sondern die Zeit der letzten bösen Plagen voraus, ebenso in Bar 29f., wo zudem nach der messianischen Zeit und der Auferstehung der Gerechten die definitive Seligkeit und Verdammnis eingeführt werden, ohne dass ein Gericht erwähnt wäre. Der Abschnitt in Sib III 652ff. endlich zeigt wie die Wochenapokalypse keinen klaren Aufriss. Somit ist auch hier die Behauptung begründet, dass die Verbindung eines doppelten Gerichtes, eines Vernichtungsgerichtes und eines Weltgerichtes, etwas Vereinzeltes und eine künstliche Bildung der späteren Reflexion gewesen sei. Anderwärts wird ebenso deutlich das Erlösungsgericht als das definitive, als das Endgericht angesehen, so in ass.Mos 10 Hen 94ff. und HenB; oder ist umgekehrt bloss vom allgemeinen Weltgericht die Rede Hen 1ff. 22 Sib III 91 Sib IV Esr 7 17ff. Bar 50 83 sl.Henoch. Einen besonderen Fall bildet Hen 90, wo das Erlösungsgericht, ausgeführt durch die fromme Gemeinde mittelst des Schwertes v. 19, die plötzliche Vernichtung der Feinde durch ein Wunder v. 18, die forensische Verurteilung der abgefallenen Sterne, der dämonischen Völkerfürsten und der abtrünnigen Israeliten v. 20ff. ziemlich wirr verknotet sind; aber sollte hier gleich, auch nach dem ursprünglichen Text, das Gericht in verschiedene Gerichtsakte (etwa in den Akt der wunderbaren Vernichtung der Feinde v. 18 und in den Akt des forensischen Gerichtes) zerlegt sein, so ist das doch kein durch einen langen Heilszeitraum getrenntes Doppelgericht; es ist vielmehr nur ein mehraktiges Gerichtsdrama und die einzelnen Akte haben samt und sonders den gleichen Zweck, die Erlösung zu schaffen; daher erscheinen auch der Messias und die definitive Heilszeit durchaus erst, nachdem das Gericht seinen völligen Abschluss erreicht hat.

d) Das Gericht kommt plötzlich und daher insbesondere für die Gottlosen überraschend. Dies ist in Hen 94 1 6f. 97 5 99 9 vom Erlösungsgericht behauptet. Das Gleiche gilt aber auch beim Weltgericht; so hat Jochanan b. Sakkai gelehrt (b. sabbat 153a), plötzlich verlange der König nach seinen

Dienern, dass sie sich zum Mahl versammeln, daher solle man stets die Mahnung des Predigers (kohel. 9 8) beherzigen: „zu jeder Zeit mögen deine Kleider weiss sein und deinem Haupte mangle es nie an Oel“, damit man, mit andern Worten, jeden Augenblick für das Erscheinen vor Gott gerüstet sein möge. Auch Akiba sagt kurz und bündig: alles ist zum Mahl bereit abot III 16.

e) Der Ort des Gerichtes ist nicht immer genannt und die bestimmten Angaben darüber sind selten. Entweder ist es der Berg Sinai, auf den Gott beim Endgericht wie einst bei seiner ersten Offenbarung treten soll Hen 1 4; oder wird der Gerichtsthron im „lieblichen Lande“ (Palästina) errichtet Hen 90 20; in mischle r. 11 8 endlich ist das Thal Josaphat die Stätte der richterlichen Entscheidung. An andern Stellen müssen wir den Ort erraten, da der Seher sich nur geheimnisvoll ausdrückt; so redet Henoch vom siebten Berg inmitten der sieben Berge im Westen an den Enden der Erde, er ist der höchste von allen und sein Gipfel gleicht dem Thron Gottes: dieser sei der Thron Gottes, wo der Herr der Herrlichkeit, der König der Welt sich niederlassen werde Hen 25 3 (vgl. 18 8 24 3). Ebenso geheimnisvoll bleibt die Situation des Gerichtsvorganges in Dan 7 und in HenB; nur soviel merken wir, dass die Gerichtsscene auf transscendentem Boden spielen soll, und zwar ist in Dan 7 wirklich räumliche Transscendenz gemeint, während es in HenB mehr bloss eine begriffliche Transscendenz ist. Das Thal in Hen 53 1 ist wohl ursprünglich Verdammnisthal; auch der „Ort des Gerichtes“ sl.Hen 40 12 (10) Jub 7 29 22 22 vgl. Hen 103 8, sowie der status vindictae (parallel os gehennae) Bar 59 10 ist der Ort der Verdammnis.

2. Der Richter.

a) Es ist die bei weitem verbreitetste Ansicht, dass Gott selbst das Gericht hält, z. B. Dan 7 9 Hen 90 Sib IV 41 f. 183 Esr 7 33 5 40 Hen 100 4 47 3 Talmud (abot III 1 u. s. w.), und zwar gilt dies sowohl beim Vernichtungs- (und Erlösungs-) gericht als noch mehr beim allgemeinen Weltgericht. Sib III 56 und ebenso V 110 sprechen vom Gericht des unsterblichen Gottes, des grossen Königs, im Sinn des Vernichtungsaktes; gleicherweise heisst es vom Weltgericht: es sei das Gericht des grossen Gottes Sib III 91 und Gott richte ganz allein die Weltbewohner mechilta 33a zu Ex 14 19 schir. r. 1 9 (Pappos). Ausdrücklich wird dem Apokalyptiker Esra auf seine Frage, durch wen Gott seine Schöpfung heimsuchen werde, die Antwort gegeben, dass Gott wie der Weltschöpfer, so auch der Weltrichter allein sei (facta sunt per me solum, et non per alium, ut et finis per me, et non per alium) 5 56 ff. vgl. 9 2. Daher spricht man vom Gericht der Kraft Gottes (virtutis meae) Bar 20 4. Als Veranstalter des Gerichtstages heisst Gott die grosse Herrlichkeit Hen 102 3, der Heilige und der grosse Herr der Herrlichkeit, der ewige König Hen 25 3 27 3, der Heilige und Grosse, der Gott der Welt Hen 1 3 f.; der heilige Herr Hen 91 7, der himmlische König, der Gewalthaber über die Lebenden und Toten und über die himmlischen Heerscharen sl.Hen 39 8; der Höchste Esr 7 33 Hen 100 4, der höchste Gott, der allein ewig ist ass.Mos 10 7. Die Apokalypsen Esra und Baruch lieben ausserdem den Ausdruck „Allmächtiger“ (Fortis), vgl. auch II Mk 6 26 (παντοκράτωρ). Ein spezifisch eschatologischer, mit der Gerichtsvorstellung verbundener Name ist endlich noch das „betagte Haupt“ Dan 7 9 Hen 46 2 47 3, vgl. 48 2 60 2.

b) In andern Abschnitten dagegen ist es der Messias, der das Gericht hält, vgl. § 35, 5d; so besonders in den Bilderreden des Henoch, mit Ausnahme von Hen 47 3. Doch ist ihm das allgemeine Weltgericht nirgends in der Litteratur unserer Periode in völlig umfassender Weise übertragen, auch in den Bilderreden nicht, denn hier richtet er zwar die Engel und die Teufel, aber nicht alle Menschen, die guten und die bösen. In andern Darstellungen erscheint der Messias deutlich erst nach dem Gericht z. B. Hen 90 oder findet das Weltgericht gar nach Ablauf der Messiasperiode statt Esr 7 33. In Hen 62 erblickt der Seher Gott und den Menschensohn zusammen im Gericht, wobei der Menschensohn der Richtende ist, Gott aber die entscheidende Strafe verhängt und die Vernichtung der Sünder herbeiführt. Ebenso denkt sich Akiba Gott und den Messias am jüngsten Tag nebeneinander stehen, wenn er (unter dem Widerspruch anderer Rabbinen) den einen Stuhl in Dan 7 9 für Gott, den andern für David (den Messias) berechnet sein lässt b. chagiga 14a sanh. 38b.

c) Wo von einer aktiven Beteiligung der Gerechten am Gericht geredet wird, da ist dasselbe meist als Vernichtung gedacht, wofür Hen 94ff. das beste Beispiel ist, vgl. ausserdem 90 19 und § 38, 3c d. In den Bilderreden sehen die Gerechten nur der Gerichtsverhandlung zu 62 8. Dagegen ist ihnen im Buch der Weisheit eine Mitwirkung an derselben in Aussicht gestellt. Zwar wenn in 3 8 den Gerechten verheissen wird, dass sie nach dem Tod Völker richten (und über Nationen herrschen werden, κρίνουσιν ἔθνη καὶ κρατήσουσι λαῶν), so bezieht sich dies nicht auf den Akt des Endgerichtes, sondern meint eine dauernde Ausübung der Herrschaft vom Himmel aus; aber nach 4 16 vgl. 5 1 stehen die Gerechten neben dem richtenden Gott und werden mit ihm den Gottlosen das Urteil sprechen.

Weish 3 8 berührt sich mit der griechischen Uebersetzung von Dan 7 22, nach der der Alte der Tage den Heiligen des Höchsten das Gericht giebt (τὸ κρίμα ἔδωκεν); dies ist nach dem Parallelausdruck dahin zu verstehen, dass die Heiligen die Herrschaft erlangen (das Original schrieb: וְדִינָא יְהִיב und wollte damit nach dem Zusammenhang sagen, dass dem Volk Gottes sein Recht verschafft würde).

d) Die Ankunft Gottes zum Gericht. Bei der Schilderung des Vernichtungsgerichtes verkündet der Dichter von ass.Mos 10: der Himmlische steht auf vom Stuhl seiner Herrschaft 10 3, geht heraus aus seiner heiligen Wohnung 10 3 vgl. 12 13 und tritt offen hervor 10 7. Aehnlich lesen wir in Hen 1 3f.: Gott zieht aus von seinem Wohnort, wird sichtbar (vgl. Esr 7 33) und erscheint in der Stärke seiner Macht vom Himmel der Himmel her. Er macht sich auf, um das grosse Gericht an den Sündern zu halten Hen 100 4; er tritt heraus und kommt herab Sib III 308; mit Zorn und Strafe tritt er auf die Erde hervor Hen 91 7. Man hört am Himmel ein donnerartiges Getöse, die Stimme Gottes, sagt die Sibylle V 345; man erkennt den alles beaufsichtigenden Gott selbst am Himmel V 351f. Das Gericht zeigt die grosse Macht des Weltlenkers Bar 83 7 vgl. 20 4; es ist gar nichts mehr zu sehen als die Herrlichkeit des Höchsten Esr 7 42 87. — Bei den Apokalyptikern und den Rabbinen giebt es einen Gerichtsstuhl, von dem aus Gott das Urteil spricht: Stühle werden gesetzt Dan 7 9 (zur Ratsversammlung); der Betagte setzt sich auf den Thron Dan 7 9 Hen 90 20, das ist der „Thron seiner Herrlichkeit" Hen 47 3 (60 2 62 2). Auch Hen 25 3 weissagt, Gott werde auf einem Thron sitzen, wenn er zur Heimsuchung der Erde in Gutem herabkomme, und nach Esr 7 33 be-

ginnt der jüngste Tag damit, dass der Höchste auf dem Gerichtsstuhl erscheint (revelabitur Altissimus super sedem judicii). Ebenso wird der Menschensohn den Thron der Herrlichkeit einnehmen Hen 45 3 55 4 61 8 (62 2) 69 27. Dieser göttliche Gerichtsstuhl ist nach b. pes. 54a ned. 39b eines unter den sieben Dingen, die vor der Welt geschaffen wurden. — Man beachte in den eben angeführten Aussprüchen die Verschiedenartigkeit des Ausdrucks; einmal heisst es: Gott steht auf von seinem Stuhl, das andere Mal: Gott setzt sich nieder auf seinen Stuhl (vgl. ass.Mos 10 3: der Höchste steht auf von dem Stuhl seiner Herrschaft, sedes regni, Esr 7 33: er erscheint auf dem Gerichtsstuhl, sedes judicii); jenes ist die Formel des Vernichtungsgerichtes, dieses die Formel des forensischen Weltgerichtes.

e) Mit Gott erscheinen seine Heerscharen Hen 1 4, Myriaden von Engeln 1 9. Dies gehört zunächst einmal einfach zum Auftreten des Königs der Himmel, und auch wo es nicht ausgesprochen wird, ist Gott im Gericht von seinem Hofstaat umgeben gedacht. Sein ganzes Heer, das hoch oben in den Himmeln ist, und seine Ratsversammlung steht vor ihm Hen 47 3, oder sind, wie es in 60 2 heisst, die Engel und die Gerechten um ihn her. Aber nicht bloss als Staat sind die Engel dabei, sie haben bestimmte Gerichtsfunktionen. In Hen 90 20 öffnet der Erzengel die versiegelten Bücher, in denen er die Missethaten der dämonischen Völkerfürsten gebucht hatte. Auch in Dan 7 9ff. geschieht die Gerichtssitzung Gottes mit Hilfe der Engel, denn „tausendmal Tausende bedienten ihn und zehntausendmal Zehntausende standen zu seinen Diensten da“, und alle die Passiva, die der Wortlaut des Textes berichtet, werden von Engeln ausgeführt. Oder nehmen die Engel sogar innerlichen Anteil an den geschehenden Dingen, zum Zeichen, dass diese nicht bloss dem Frommen der Erde das Herz erschüttern, sondern dass sie auch den Himmel bewegen. So hört sie der Apokalyptiker frohlocken über das endliche Nahen des Gerichtes Hen 47 4: „das Herz der Heiligen ist von Freude voll, dass die Zahl der Gerechtigkeit nahe ist . . . und das Blut der Gerechten vor dem Herrn der Geister gerächt worden sei“; nach 58 5 bringen sie die himmlischen Güter für die Gerechten hervor, vgl. noch 57 2. Und umgekehrt glaubt der grimmige Verfasser von 97 2, dass sie sich über die Vernichtung der Sünder freuen (vgl. zu dem allem Luk 15 7 10). Ferner beschreibt Hen 102 3, wie die Engel Gott bei der Vernichtung der Bösen helfen. Sie teilen nach 108 7 Lohn und Strafe aus und können das, weil sie über das Schicksal der Menschen genau unterrichtet sind; auch in den Bilderreden vollziehen sie die Strafe an den Schuldigen 62 11 63 1 vgl. sib II 214ff. 288ff. und § 38, 3b. Im besonderen haben sie die Aufgabe, das Gericht an den gefallenen Engeln zu vollstrecken. So bringen die sieben grossen Engel in Hen 90 21 die widergöttlichen Sterne vor den Gerichtsherrn; Henoch weiss auch von einem der grossen heiligen Engel mit Namen Raguel, der Rache übt an der Welt der Lichter (= der gefallenen Sterne) 20 4; oder hören wir, wie Michael, Gabriel, Raphael und Phanuel am Gerichtstag die gefallenen Sterne packen und sie in den Feuerofen werfen Hen 54 6. An die bösen Engel und ihre Gerichtsbrüder ist wohl auch in Hen 100 4 zu denken, wo der Seher vorausschaut, dass am Gerichtstag die Engel in Verstecke herabsteigen und alle Helfer der Sünde (andere LA: alle die die Sünde herunterbrachten) an Einen Ort zusammentreiben, denn diese Helfer der Sünde sind eben die gefallenen Engel der Vor-

zeit s. § 38, 2b. Während nach den eben genannten Stellen die Erzengel die Strafe an ihren Genossen zu vollziehen haben, sind in t.Levi 3 himmlische Wesen untergeordneten Ranges als Gerichtshelfer aufgeführt, sie wohnen nach Hdschr. R des griechischen Textes im zweiten Himmel als die „Mächte der Heerlager, die auf den Tag des Gerichtes gesetzt sind, Rache zu üben an den Geistern des Irrtums". Ihre Gerichtsobjekte sind also nicht die grossen gefallenen Engel, sondern die Dämonen, d. h. die von den ersteren abstammenden Untergeister, und demgemäss sind sie nicht Erzengel, sondern eine Klasse von Strafengeln, die bloss für dieses eschatologische Geschäft existieren.

3. Die Wirkung der Ankunft des Gerichtsgottes.

a) Das Erscheinen Gottes ruft in der ganzen Kreatur Entsetzen hervor und bringt über alles Leben lähmenden Stillstand. In klassischer Weise hat dies der Apokalyptiker Esra beschrieben, der den Tag des Gerichtes also schildert: „nicht ist Sonne an ihm, nicht Mond, nicht Sterne; nicht Wolken, nicht Blitz, nicht Donner; nicht Wind, nicht Wasser, nicht Luft; nicht Dunkel, nicht Abend, nicht Morgen; nicht Sommer, nicht Winter, nicht Frühling; nicht Kälte, nicht Eis, nicht Frost; nicht Hagel, nicht Tau, nicht Wetter; nicht Mittag, nicht Nacht, nicht Dämmerung; nicht Glanz, nicht Helle, nicht Leuchten"; so ist vor dem Glanz der Herrlichkeit des Höchsten alles erstorben, alles sinkt in das Nichts zurück, aus dem Gott es einst hervorgeholt hatte Esr 7 39—42. Und Henoch weissagt in 1 5ff.: „da werden alle sich fürchten und die Wächter (die gefallenen Engel) werden beben, und Furcht und gewaltiges Zittern wird sie ergreifen bis an die Enden der Erde; und die hochragenden Berge werden erschüttert werden, und die hohen Hügel werden niedrig werden und werden schmelzen wie Wachs vor dem Feuer; und die Erde wird bersten und alles was auf der Erde ist, wird umkommen": mit andern Worten, das Weltgericht ist der Weltuntergang. Derartige Schilderungen des Gerichtes lieben die Eschatologiker und wir haben sie der Reihe nach anzuführen. Hen 60 1: der Himmel der Himmel erbebt gewaltig, und das Heer des Höchsten gerät in grosse Aufregung; Hen 102 2: alle Lichter werden von grosser Furcht erschüttert; die Erde erschreckt in Zittern und Zagen. T.Levi 4: die Felsen zerreissen und die Sonne verlischt und die Wasser vertrocknen und das Feuer gefriert, jede Kreatur wird bewegt und die unsichtbaren Geister zerschmelzen, der Hades wird gefangen (griech. Text; erste armen. Rezension: die Unterwelt wird Gefangene machen durch die Plagen des Höchsten). Der Abschnitt Sib III 672—681 (687?) giebt eine Schilderung der grauenhaften Weltverstörung beim Endgericht, eingetragen in die Beschreibung des Gerichtes über die gegen Jerusalem angerückten Völker: vom Himmel fallen feurige Schwerter auf die Erde, grosse Fackeln kommen, mitten unter die Menschen hineinleuchtend; die alles gebärende Erde wird in jenen Tagen durch die unsterbliche Hand bewegt, die Fische im Meer und alle Tiere der Erde und die unzähligen Arten der Vögel und alle Seelen der Menschen und das ganze Meer schaudert vor dem unsterblichen Antlitz; die jähen Gipfel der Berge und die ungeheuren Hügel wird er zerreissen, das schwarze Dunkel wird allen sichtbar sein. Sib V 346ff.: es wird ein donnerartiges Getöse, die Stimme Gottes, zu hören sein; die nie schwindenden Flammen der Sonne selbst werden nicht mehr sein, noch das glänzende Licht des Mondes; alles wird schwarz werden, Finsternis wird sein auf Erden und blind

die Menschen, und feig die wilden Tiere, und Jammer ist überall. Aehnlich hat der Verfasser von ass.Mos 10 4 ff. bei seiner gewaltigen Schilderung des Vernichtungsgerichtes über Israels Feinde die Wirkung von Gottes Ankunft gemalt: die Erde erzittert, bis an ihre Enden wird sie erschüttert, die hohen Berge werden erniedrigt und die Thäler sinken ein; die Sonne giebt kein Licht und wandelt sich in Finsternis, die Hörner des Mondes werden zerbrochen und er verwandelt sich ganz in Blut, der Kreis der Sterne gerät in Verwirrung, das Meer weicht zurück bis zum Abgrund, die Quellen der Wasser versiegen, die Flüsse erstarren. Hiemit müssen wir noch vergleichen, wie in Hen 83 3 f. der Vorgang bei der Sintflut, beim ersten Weltgericht, geschildert wird, und wie der Apokalyptiker Esra in 13 3 f. den Eindruck beschreibt, den der „Mensch" bei seiner Ankunft hervorruft: wohin er sein Antlitz wandte, da erbebte alles; wohin die Stimme seines Mundes ging, da zerschmolzen alle, wie Wachs zerfliesst, wenn es Feuer spürt.

b) Mit diesen ausdrucksvollen Beschreibungen will man allerhand Gedanken plastisch machen, die majestätische Uebergewalt Gottes, die Säuberung des Weltkörpers vor der Neuschöpfung u. dgl. Das Gemeinsame an den genannten Weissagungen ist 1) dass vor dem Erscheinen Gottes alles Hohe erniedrigt werden soll (vgl. Jes 2 11 ff., den nichteschatologischen Ausspruch in Jdt 16 16 und das Zergehen der Berge, d. h. der Weltreiche vor dem Menschensohn in Hen 52 6), und 2) dass die Gestirne ihre Macht verlieren werden. Diesen letzteren Zug verstehen wir erst ganz, wenn wir bedenken, dass die Gestirne vielfach als Götter, als mit Gott konkurrierende Dämonen angesehen wurden; bisher regierten sie in der Welt, nun aber müssen sie sich ihrer Herrschaft begeben, da Gott seinen grossen Tag antritt. Besonders deutlich ist dies in den vom Ausland gespeisten sibyllinischen Orakeln zu erkennen; denn dort heisst es, Sonne und Mond werden nicht mehr sein in der letzten Zeit, wenn Gott die Führung übernehme V 346—348, oder ist von dem grossen Dunkel geredet, das die Gefilde der Sternenwelt umhüllen wird, da nun das Licht Gottes Führer sein will V 481. Aus dem gleichen Grund ist auch in vita Adae 29 c ausdrücklich gesagt, dass Himmel und Erde, Nächte und Tage Gott, dem König, in der neuen Zeit gehorchen werden. — Im allgemeinen steht diese vernichtende Wirkung der Gerichtsankunft Gottes im Gegensatz zu seiner ersten Ankunft bei der Schöpfung; wie einst alles durch ihn zum Leben erweckt wurde, so hört jetzt alles durch ihn auf, und das Blut des Weltkörpers stockt. Auch ist in diesen Schilderungen manches Verwandte mit den Aussprüchen über den Weltuntergang und die letzte Verstörung vor dem Weltende (§§ 40, 2 und 31, 3) zu finden.

c) In Hen 1 5 heisst es von den Wächtern, dass sie vor dem zum Gericht erscheinenden Gott in gewaltiges Zittern geraten. Ebenso lesen wir in Hen 90 15 über die Feinde Israels, wie sie alle fliehen, wenn sie den Gerichtsherrn erblicken, und vor dem Antlitz Gottes in den Zustand des Geblendetseins verfallen. Oder werden sich die Sünder zu verbergen suchen Hen 100 4, während die Gerechten dies nicht nötig haben 104 5 vgl. Sib V 273. Die Bösen vergehen vor Angst Hen 100 3; wenn Gott seine Stimme wider die Gottlosen schleudern wird, so erschrecken sie und fürchten sich und suchen sich vor ihm, dem herrlich Grossen, zu verstecken 102 1 3. In dem Augenblick, da

die Könige und Mächtigen den Menschensohn auf dem Thron der Herrlichkeit erschauen, da kommt Schmerz über sie, wie über eine Gebärerin, sie erschrecken und ein Teil von ihnen sieht den andern an Hen 62 3 ff. vgl. Esr 13 4. Auch die Seelen der Gottlosen im Zwischenzustand verzehren sich vor Angst und erschlaffen vor Furcht, dass sie (am jüngsten Tag) die Herrlichkeit des Höchsten schauen müssen, von dem sie in der letzten Zeit gerichtet werden sollen Esr 7 87; vgl. Bar 30 4 f.: die Seelen der Gottlosen werden, wenn sie dies alles (die Auferstehung der Gerechten) inne werden, ganz vergehen, denn sie wissen, dass jetzt ihr Untergang herbeigekommen ist. — Umgekehrt glaubt der Fromme von dem Geist der Gerechten, derselbe werde in ihrem Innern erstarken, wenn sie den Auserwählten auf dem Thron der Herrlichkeit sitzen sehen und mit ihm die, die den herrlichen Namen Gottes angefleht haben; und nach Esr 7 98 eilen die gerechten Seelen (aus dem Zwischenzustand) voll Zuversicht heran, um das Antlitz Gottes zu schauen, von dem sie Herrlichkeit und Lohn empfangen sollen.

4. Einige forensische Akte.

a) Forensisch ist die Situation folgerichtig da, wo der Richtende als auf dem Gerichtsstuhl sitzend beschrieben wird: Dan 7 Hen 90 HenB Esr 7 33; sitzend wird nicht gekämpft, sondern verhandelt. Wir hören ferner zuweilen von einem Verhör, das abgehalten werden soll. Der Mensch muss Rechenschaft geben, sagt einer der ältesten uns bekannten Rabbinen Akabja ben Mahalalel abot III 1 (אַתָּה עָתִיד לִתֵּן דִּין וְחֶשְׁבּוֹן) vgl. kohel. r. 12 1 vajj. 15 1 u. s. w.; es findet eine Untersuchung (ἐξετασμός) statt Weish 4 6 1 9 sib II 93, und der Schriftgelehrte weiss die Fragen, die Gott dabei thun wird (vgl. z. B. den Ausspruch in b. joma 35 b, wonach Gott den Armen, den Reichen und den Frevler fragen wird, warum sie sich nicht mit der Tora beschäftigt haben). Gott lässt sich dabei nicht täuschen, vgl. vajj. r. 4 2, und ebensowenig kann vor dem Menschensohn jemand eine nichtige Rede führen Hen 49 4. Besonders gern hat man sich in der Synagoge mit diesem Verhör beschäftigt, doch scheinen die ausführlichen Beschreibungen desselben, wie z. B. in mischle r. 11 8 vajj. 4 2, etwas jüngeren Datums zu sein. Nach Weish 5 1 treten sich die Gerechten und die Gottlosen in der himmlischen Gerichtsverhandlung wie zwei Parteien gegenüber. Der Gerechte wird in diesem Verhör zuversichtlich (ἐν παρρησίᾳ πολλῇ) dastehen Weish 5 1; er hat, wenn er sein Erlerntes bewahrt hat, eine Oeffnung des Mundes, um Gott am Tage des Gerichtes zu antworten mischle r. 11 1, vgl. Esr 7 98 Bar 14 12 f. Die Sünder dagegen verstummen: sie kommen zitternd herbei Weish 4 20 und haben nicht was sie sagen sollen im Gericht, oder wie sie ihren Mund öffnen und reden sollen Esr 7 73; vgl. Esr 7 87: die Gottlosen im Zwischenzustand müssen vor Scham vergehen, dass sie die Herrlichkeit des Gerichtsherrn sehen sollen. Daher gebraucht man die Formel „beschämt dastehen in der kommenden Welt“ j. berach. 7 d vgl. Röm 10 11, und Ben Soma mahnt in schemot r. 22 1 seinen Zuhörer: hast du dich geschämt (Wünsche: bist du beschämt worden) in dieser Welt, brauchst du dich nicht zu schämen vor Gott in der kommenden Welt. Ebenso lesen wir von den Königen und Mächtigen in HenB, wie ihr Angesicht von Scham erfüllt sein werde 62 10 63 11 46 6, und wie sie wegen der Thaten ihrer Hände niedergeschlagenen Antlitzes seien und den Blick senken müssen 48 8 62 5, und in der Beschreibung des

Racheaktes Hen 94ff. ist das Gericht für den Geist der Gottlosen ein Tag der grossen Beschämung genannt 98 10 97 1 6, wobei die Gerechten den Gottlosen (wie nach Weish 5 1 ff.) zur Beschämung dienen werden. Es ist nur ein Bild für die gleiche Sache, wenn das Antlitz der Frommen am Gericht als glänzend, das der Gottlosen als finster beschrieben wird.

b) Eine beliebte Vorstellung ist ferner, dass Gott (bezw. der Messias) die Sünder überführt und sie wegen ihrer Sünden tadelt (vgl. Mt 25): der Richter hält eine Gerichtsrede. Dies ist zunächst ein forensischer Akt, wird aber zuweilen auch vor dem Vernichtungsgericht erwähnt. Gott bringt alles mit scharfem Tadel ans Licht Bar 83 3; er hält beim Weltgericht an die wiedererweckten Heidenvölker eine Rede, in der er sagt, sie sollen den sehen, den sie verleugnet, dessen Gebote sie verworfen haben Esr 7 37. Ebenso spricht er nach Sib III 669 gegen die vor Jerusalem gerückten Scharen, ehe er sie vernichtet („er redet mit lauter Stimme zu dem ganzen ungezogenen, eiteldenkenden Volk"). Auch in Esr 11 37ff. lesen wir, wie der Löwe (Christus) aus dem Wald stürmt und mit Menschenstimme zu dem Adler (Weltreich) spricht: höre, Adler, so will ich zu dir reden; dann hält er ihm in vielen Worten alle seine Frevel vor. Bei diesen Gerichtsreden ist der Terminus arguere, ελεγχειν (überführen) der technische Ausdruck: Gott überführt (ελεγχειν) am Weltgericht alles Fleisch all der gottlosen Werke und Reden Hen 1 9 vgl. b. arachin 17a; er überführt (redarguere) die Gottlosen Bar 55 8. Der Messias überführt (arguere) den Regenten, ehe er ihn tötet, all seiner Gottlosigkeit und häuft alle die Werke seiner Scharen vor ihm auf Bar 40 1 f.; er überführt (arguere) die Feinde ihrer Ungerechtigkeiten und Gottlosigkeiten, macht ihnen Vorwürfe wegen ihrer Uebelthaten und führt ihnen ihre Frevel vor Augen, er stellt sie lebendig vor Gericht und wenn er sie überführt hat (arguere), vernichtet er sie Esr 12 31—33; er überführt (arguere) die gegen Jerusalem gezogenen Völker ihrer Gottlosigkeiten, missbilligt ihre schlechten Gedanken, dann lässt er sie untergehen Esr 13 37. Ebenso thut der Heilskönig in Ps Sal 17 25, indem er die Sünder der Gedanken ihres Herzens überführt (ελεγχειν) und macht, dass die Heiden infolge seines Scheltens (ἀπειλή) aus seinem Angesicht fliehen. Vgl. noch die Sentenz in Bar 48 47: die Sünder überführt (redarguere) ihr Ende aller ihrer Uebelthaten. — Dieses arguere, ελεγχειν, ist eine „vernichtende" Ueberführung im eigentlichen Sinne des Wortes. Baruch stellt einmal redarguere in Gegensatz zu laetificare (55 8: videbis quod revelabit majestas, quod hos redarguet, et illos laetificabit), somit ist redarguere soviel wie „in die Verdammnis versetzen"; Hen 1 9 verbindet ἐλέγξει als Parallelausdruck mit dem vorher genannten ἀπολέσει, und nach b. arachin 17a kann man vor der Ueberführung und Zurechtweisung Gottes nicht bestehen. Also liegt die Strafe eben in diesem Momente des Ueberführens, des Sündenvorhaltes; das Wort Gottes tötet. — Umgekehrt dürfen die Guten das gute Zeugnis sehen, das Gott ihnen für ihre Treue gegen das Gesetz bezeugt hat Esr 7 94.

c) So ist Gott den Bösen gegenüber Ankläger und Richter zugleich (Eleasar b. Asarja in beresch. r. 45 9). Zuweilen werden auch andere Zeugen und Ankläger aufgeführt. Nach Weish 5 1 tritt der Gerechte seinen früheren Bedrückern im Gericht gegenüber, und ähnlich mahnt der Verfasser von Hen 94ff. seine frommen Genossen, sie sollen in den Tagen des Gerichtes ihre Gedenk-

gebete erheben und sie den Engeln als Zeugnis vorlegen, damit diese die Missethaten der bösen Gegner dem Höchsten zur Erinnerung vorführen 99 3 (16); nur geschieht dieses Zeugnis nicht während der Gerichtsverhandlung selbst, sondern zur Herbeiführung des Gerichtes. Derselbe Schriftsteller droht den Gottlosen, dass ihre selbstgerechten Reden ein Zeugnis gegen sie zur Erinnerung an ihre Bosheit sein werden 96 4, vgl. 96 7 97 4 Mark 6 11, und auch die Unglücksfälle, die der Himmel den Gottlosen zur Strafe gesandt hatte, werden einst im eschatologischen Akt die Sünden derselben bestätigen 100 11. Baruch muss am Endtag wieder erscheinen, um den Völkern ihre Schuld ins Gesicht zu sagen, wenn sie über ihre Strafe murren wollen Bar 13 3. Bei den weiter folgenden Aussagen befinden wir uns ganz im Bereich des individualisierten Weltgerichtes: die Tierseelen klagen am jüngsten Tag die Menschen an sl.Hen 58 6; die unehelichen Kinder zeugen bei der Untersuchung (εξετασμος) wider die Schlechtigkeit ihrer Eltern Weish 4 6; die Fürsten der Völker der Welt ziehen die Israeliten auch mit auf die Sünderbank (Eleasar v. M. in schir. r. 2 1, vgl. vajj. r. 16 3). Die menschlich allgemeine Ethik, die in derek erez suta zu lesen ist, spricht von Engeln, die als Zeugen funktionieren (4 6: oben zeugen wider dich reine Zeugen), oder auch von den eigenen Gliedern des Menschen (4 5: alle deine Glieder zeugen wider dich im ewigen Hause). Mit dem letzteren ist der Gedanke verwandt, dass die Werke des Menschen in der Eigenschaft als Zeugen auftreten. So sagt Elieser b. Jakob (abot IV 11 a) in halb- oder volleschatologischem Sinn, wer ein Gebot ausübe, erwerbe sich einen Fürsprecher (פְּרַקְלִיט παρακλητος), wer eine Uebertretung begehe, erwerbe sich einen Ankläger (קַטֵּיגוֹר κατηγορος); diese Fürsprecher oder Ankläger sind entweder Engel oder aber die Werke selbst. Deutlich sollen es in Weish 4 20 die Gesetzesübertretungen sein, die den Sündern gegenüber im Gericht den Ankläger machen (ελεγχειν), vgl. Bar 48 47 40 1. Diese Vorstellung, dass die früheren Handlungen als Zeugen aufstehen, ist besonders da zu Hause, wo eine vorausgehende Aufzeichnung der Thaten angenommen wird. Die Bücher, in denen die Werke notiert sind, werden nun aufgethan: Tage kommen, da werden die Bücher aufgeschlagen, in denen die Sünden aller derer, die gesündigt haben, aufgeschrieben sind Bar 24 1; der Engel in Hen 90 öffnet das Buch des Verderbens, das jene Hirten angerichtet haben, und legt es dem Herrn der Schafe vor 90 17, und wie sich der Herr der Schafe auf seinen Thron setzt, nimmt der Engel die versiegelten Bücher und öffnet sie vor ihm 90 20. So will auch Akiba in abot III 16 mittelst eines Gleichnisses eindringlich machen, wie sich die Gerichtsengel auf das Geschriebene stützen werden, und nach sl.Hen 52 15 wird alles in (Maassen und) Büchern auf den Tag des grossen Gerichtes dargethan; vgl. noch Hen 47 3, wo der Inhalt der Bücher, die aufgeschlagen werden, eigentlich auch das Verzeichnis der Thaten, nicht das der seligen Menschen sein sollte. Nach Hen 97 6 werden alle ungerechten Reden am Gerichtstag vor dem Grossen und Heiligen vorgelesen. Wo die Vorstellung herrscht, dass die Werke aufbewahrt sind (§ 24, 7 c), da wird gesagt, dass sie am Gerichtstag zum Vorschein kommen: die Thaten erwachen Esr 7 35, die Behälter, in denen die Werke aufgespeichert sind, werden geöffnet Bar 24 1. Durchaus forensisch sind endlich die bereits (§ 24, 4 f.) besprochenen Bilder vom Wägen oder Zählen der Handlungen, das am jüngsten Tag vorgenommen werde.

5. So bringt das Gericht alles an den Tag. Das Gericht ergeht über die verborgenen Dinge Hen 49 4, und Gott ist jedes Geheimnis offenbar Hen 63 2 9 5. Der Höchste erforscht die verborgenen Gedanken und alles was im Innersten aller Glieder der Menschen liegt, und bringt es öffentlich vor jedermann an den Tag (in apertum educet) Bar 83 3, vgl. II Mk 12 41 6 26 Esth add 5 4. Der slavische Henoch denkt sich, Gott werde am Weltgericht das grosse Licht senden, so dass niemand verborgen bleiben kann 46 3, vgl. 50 1. Ebenso umfassend sagt Jub 5 14, nichts, was im Himmel oder auf der Erde, im Licht oder in der Finsternis, in der Unterwelt, in der Tiefe und am dunkeln Ort sei, könne entgehen. Auch beim Vernichtungsgericht ist ausgesprochen, dass niemand zu entrinnen vermag. Die Frevler suchen sich zwar zu verstecken, aber es nützt sie nichts, denn die Engel treiben sie aus ihren Verstecken zusammen Hen 100 4 (96 2?); so wird an jenem Tag keiner sich retten noch wird einer entfliehen können Hen 52 7 102 1. Aehnlich schreibt Ps Sal 15 8f. (wahrscheinlich in nichteschatologischem Sinne), dass die Gottlosen dem Gericht des Herrn nicht entlaufen werden, sondern wie von kriegskundigen Feinden werden sie erfasst, weil das Zeichen des Verderbens auf ihrer Stirne ist. Nichts giebt es, was die Feinde, die Gottlosen feien könnte am Tage des Gerichtes: die Könige und Mächtigen erretten ihre Seele nicht am Tage der Not Hen 48 8, die Reichen haben sich auf ihren Reichtum verlassen, aber wehe ihnen Hen 94 8; die Kinder der Erde erkennen, dass ihr Reichtum sie bei der Vernichtung ihrer Sünde nicht zu retten vermag 100 6; keiner wird sich davonbringen, weder mit Gold noch mit Silber Hen 52 7; Reichtum und Ruhm schützen nicht am Tage der Trübsal 63 8 (vgl. 53 1 nach dem jetzigen Zusammenhang). Es giebt kein Lösegeld Hen 98 10, weder Götzen Sib III 606 (vgl. Hen 99 7) noch Opfer Sib V 353 ff. haben einen Wert. Umsonst sehen sich die Menschen nach einem um, der für sie stünde wider den grossen Zorn, umsonst rufen sie Gott um Hilfe an Sib III 559 ff. Niemand wird den Bösen helfen Hen 100 8; niemand wird da sein, der die Könige und Mächtigen in seine Hände nehme und sie aufrichtete, weil sie Gott und seinen Gesalbten verleugneten Hen 48 10; auch der Menschensohn selbst darf ihnen nicht helfen, sie fallen wohl vor ihm nieder, setzen ihre Hoffnung auf ihn und erbitten Barmherzigkeit von ihm, aber Gott jagt sie weg 62 9 f. — Ebenso gilt es im individualisierten Weltgericht, dass keiner für den andern eintreten darf Esr 7 102 ff. sl.Hen 53 1 und dass keine Fürbitte stattfindet Bar 85 12. Noch viel weniger wird es möglich sein, den Weltrichter mit irgend etwas zu bereden: wenn einer auch alles giebt, was auf Erden ist, Gott nimmt kein Geschenk an Jub 5 16. Und es ist selbst dem frommen Jochanan b. Sakkai angst vor dem Gericht, weil er vor einen treten muss, der sich nicht besänftigen noch gar bestechen lässt b. berach 28b. Ja, es giebt keinen Trost für die Gottlosen am Tage der Entscheidung Weish 3 18.

6. So sind die Gottlosen, die Feinde unentrinnbar dem Gericht verfallen; die Gerechten dagegen werden vor dem Gericht errettet bezw. während des Gerichtes beschützt werden, wie man anderwärts sagt, dass sie in den Enddrangsalen Rettung finden (§ 31, 3e). Während des Racheaktes an den Gottlosen setzt Gott nach Hen 100 5 über alle Gerechten und Heiligen heilige Engel zu Wächtern ein, die dieselben wie einen Augapfel behüten, bis aller Sünde ein Ende gemacht ist. Vielleicht ist Hen 1 7 f. eine verwandte Stelle, wo wir lesen,

dass Gott bei seinem Richten über alle Menschen mit den Gerechten Frieden mache und über den Auserwählten Bewahrung und Gnade (συντήρησις καὶ ἔλεος) sein lasse, und Ps Sal 15 6 weiss (in nichteschatologischem Sinn) von einem Gotteszeichen zu reden, das die Gerechten zum Schutz (σωτηρία) wider die Zorngerichte Gottes an sich tragen. — Man denkt sich aber auch das individualisierte Weltgericht zuweilen als eine Gefahr, der die Guten „entfliehen“, wie es z. B. in sl.Hen 65 8 heisst, dass alle die im grossen Aeon zusammenkommen, die dem grossen Gericht entfliehen werden vgl. 66 7 sib II 255. Von hier aus ist vielleicht die etwas dunkle Stelle Hen 10 17 zu erklären, wo der griechische Text und die guten äthiopischen Handschriften schreiben: „und nun (mit dem Beginn der Heils) werden alle Gerechten entkommen und werden am Leben bleiben“; dieses Entkommen der Gerechten ist das Entrinnen aus den Fängen des jüngsten Gerichtes. Auch der Verfasser von Esr 7 122 glaubt an eine Bewahrung der Guten im Weltgericht, denn er sagt, die Herrlichkeit des Höchsten werde die, die sich rein erhalten haben, „beschirmen“ (protegere), nämlich vor dem Verderben des Gerichtsaktes; das entspricht der göttlichen Beschirmung (protegere), von der wir bei den Enddrangsalen hörten (§ 31, 3e). Die Herrlichkeit ist die Gnadenoffenbarung Gottes, die einen Wall bildet wider das Umsichgreifen der Gerichtsgerechtigkeit bezw. des Zornes des Richtergottes. Man meint bei dieser Bewahrung des Frommen vor dem Gericht entweder, der Fromme müsse zwar im Gericht stehen, vermöge aber dasselbe (mit Gottes Hilfe) durchzumachen, oder will man damit sagen, das Gericht gelte eigentlich für alle, aber: „wer glaubt, der kommt nicht ins Gericht.“ Die Rabbinen denken an das letztere, wenn sie ihren Zuhörern angeben, wer vom Gericht verschont werde. Elieser sagt, wer den Sabbat beobachte, der werde vor dem Tag des Gerichtes bewahrt mechilta 50 b 51 a; Elieser b. Jakob nennt die Busse und die guten Werke einen Schild vor dem Strafgericht (הַפּוּרְעָנוּת) abot IV 11 a, und Jochanan b. Sakkai verspricht, das Strafgericht (הַפּוּרְעָנוּת) komme nicht über einen, der Frieden stifte mechilta 74 zu Ex 20 25. So ist die Ethik von dem mächtigen Gerichtsgedanken getragen. Allerdings dürfen nicht alle derartigen Aussprüche eschatologisch verstanden, d. h. auf das Endgericht gedeutet werden.

7. Das Gericht ist der letzte Tag; er bringt die Vollendung, den Abschluss.

a) Mit dem Gericht hört die Gnadenzeit auf, die Möglichkeit der freien Bestimmung über das künftige Los und die Möglichkeit der Busse ist vorbei, die Periode der Langmut hat ein Ende. Bis jetzt geht die Freiheit und die Gelegenheit zur Umkehr Esr 9 11 f. Bar 85 12; bis heute währt der Tag der Barmherzigkeit Gottes Hen 60 5. Der Höchste hat lange gewartet Esr 7 74; selbst sein schreckliches Herannahen zum Gericht soll noch einmal ein Bussruf sein, die ungläubigen Menschen verharren freilich in ihren Sünden und verfallen so dem Verdikt t.Levi 4 (griech. Text). Auch Hen 50 3 beschreibt diese bis zum äussersten gehende Barmherzigkeit Gottes, denn noch während des Gerichtes wird den „Andern“ (d. h. wohl den Durchschnittsmenschen) Bussmöglichkeit gegeben werden, dadurch dass Gott sie das Heil der Frommen und das Unheil der Sünder sehen lässt. Aber am Ende heisst es dann: das Erbarmen vergeht, die Langmut ist verschwunden, das Gericht allein bleibt Esr 7 33. Von nun an will Gott sich nicht mehr erbarmen Hen 50 5, es giebt keine Bitte und keine Fürbitte für die Bösen mehr Hen 38 6 101 3. Auch die Sibylle sagt,

Gott werde sich der feindseligen Männer nicht erbarmen V 353, und nicht mehr werde ein Schonen sein V 510. Gott muss endlich der Langmut ein Ziel setzen Esr 7 74, sein Gericht fordert das Seine und sein Gesetz fordert sein Recht Bar 48 27 vgl. 5 2 85 9. Und erst durch das Gericht merkt man, wie langmütig Gott gewesen ist Bar 24 2.

b) Die forensische Gerichtsauffassung setzt als Schlussakt der richterlichen Scene die Verkündigung des Urteils. Die Sünder werden „für schuldig befunden" Hen 90 24 ff. b. chagiga 15 a, „als Sünder erfunden" Hen 104 5; ein Spruch zum Verderben (sententia ad corruptionem) wird gefällt Bar 85 13. Der Fromme dagegen wird losgesprochen am Tage des grossen Gerichtes sl.Hen 48 9, und die guten Geister werden rein befunden Hen 108 9, vgl. Weish 3 5: sie werden von Gott seiner würdig erkannt. So bringt der jüngste Tag endlich die Scheidung der Menschen für immer: der Herr scheidet zwischen Gerechten und Sündern (διαστεῖλαι ἀνὰ μέσον δικαίου καὶ ἁμαρτωλοῦ), dass er den Sündern in Ewigkeit nach ihren Werken vergelte und des Gerechten sich erbarme Ps Sal 2 34 f. Nirgends sehen wir die beiden Gruppen so deutlich zur Rechten und zur Linken des Gerichtsherrn stehen wie in Mt 25; wir werden nur an dieses Bild erinnert, wenn wir in in t.Benj 10 lesen, dass die Väter zur Rechten aufstehen, und wenn uns in Bar 75 6 von solchen Frommen berichtet wird, die „unter der Rechten Gottes" sind, wenn auch freilich der Gerichtsgnade bedürfen. Hen 51 2 stellt uns vor, wie die guten Menschen aus der Masse der Auferstandenen ausgeschieden werden, und ebenso sehen wir in 45 3 den Menschensohn an der Arbeit, die Gerechten entsprechend ihren guten Werken aus den Uebrigen auszulesen (zur Exegese s. § 3, 6 b). — Auf den Urteilsspruch folgt die Austeilung des Lohnes: opus subsequetur, merces ostendetur Esr 7 35. Und zwar wird jedem das Seine unverrückbar zugewiesen, wie Ben Asai einmal sagt: bei deinem Namen wird man dich rufen und auf deinen Platz wird man dich setzen und das Deinige wird man dir geben; niemand berührt etwas, was für seinen Genossen bestimmt ist, und eine Regierung verdrängt die andere nicht um eines Haares Breite b.joma 38b.

c) Ein Löcken wider den Gerichtsspruch ist nicht möglich. Weil Gott alles nach Wahrheit und Recht richtet, so giebt es auf seine Urteile nichts zu erwidern; das suchen Akiba und Pappos ihren Glaubensgenossen ins Gewissen zu prägen (mechilta 33 a zu Ex 14 19 schir r. 1 9). Dementsprechend verkündet auch Esra klar und scharf, es werde sich dann niemand dessen erbarmen dürfen, der im Gericht unterlegen sei, noch den stürzen können, der obgesiegt habe (vicerit = freigesprochen worden ist) 7 115 vgl. Bar 44 12 85 12 Hen 5 5. Ebenso glaubt der Verfasser von Hen 94 ff., dass ein Erbarmen über den Fall der Gottlosen ausgeschlossen sei 94 10, und endlich lesen wir in Hen 63 8 ff. die hineingeflickte schroffe Behauptung, dass den Schuldiggesprochenen nicht einmal mehr ein Aufschub gewährt werde, um ihre Reue zu bekunden: die Könige und Mächtigen flehen die Strafengel, denen sie überliefert sind, um eine kleine Pause an, damit sie niederfallen und das Bekenntnis ihrer Sünden vor dem Herrn der Geister ablegen, aber es wird ihnen nicht vergönnt 63 8.

d) Der durch das Gericht geschaffene Zustand ist der endgültige. Mittelst des grossen Gerichtes geschieht die ἐκδίκησις πάντων und die

τελείωσις μέχρι αἰῶνος Hen 25 4, d. h. es wird dadurch alles zurecht gebracht und die abschliessende Form aller Dinge hergestellt. Daher bleibt jenseits des jüngsten Tages alles wandellos gleich, und das Gericht ist die Einleitung zu der „neuen Welt," welche diejenigen, die in ihren Anfang (in ihre Pforte?) eingehen durften, nicht zum Verderben umwandelt, und über die, die zur Pein abgehen, sich nicht erbarmt und die, die in ihr leben, nicht dem Untergang zuführt Bar 44 12. Auch nach der umfassenden Aussage Bar 85 12, die wir in § 39, 2a zu zitieren haben, giebt es, wenn der Höchste einmal alle die eschatologischen Akte bringen wird, keine Möglichkeit zur Aenderung mehr, sondern nur noch die Ausführung des Urteilsspruches, und nach Hen 60 24f. wird das Strafgericht auf den Verdammten ruhen, damit es nicht umsonst geschehen sei. Dieser definitive Charakter der Endzeit steht im Gegensatz zu dem provisorischen Charakter des Zwischenzustandes und zu dem flüssigen Charakter der Gegenwart. Denn die gegenwärtige Welt ist nicht das Ende, sagt Esra in 7 112, und ihre Herrlichkeit bleibt nicht beständig, der Tag des Gerichtes dagegen ist das Ende dieser Welt und der Anfang der kommenden ewigen Welt (s. Gunkel). Baruch führt in breiter Weise aus, wie im neuen Aeon alles seine vollendete Form habe (83 9ff.); in dem was gegenwärtig oder vergangen oder bevorstehend sei, in all dem sei weder das Böse völlig böse, noch das Gute völlig gut (man könnte es vielmehr mit Abr 17 als eine Mischung bezeichnen), denn alle Gesundheit, die jetzt ist, verwandle sich in Krankheit, die Kraft in Schwäche, Schönheit in Hässlichkeit, Ruhm in Schande, alle Genüsse in Vernichtung u. s. w.; aber (v. 23) die Vollendung von allem werde zur Thatsache werden (consummatio omnium ad veritatem veniet). Vgl. noch den Terminus consummatio vom Ende der Welt § 30, 3a, sowie die Lehre von der Ewigkeit der Verdammnis § 39, 2 und von der Ewigkeit der Seligkeit § 47.

§ 38. Der Akt der Vernichtung und der Zustand der Verdammnis.

1. Vernichtung oder Verdammnis.

Das Gericht als Vernichtung hat überwiegend einen vorbereitenden Charakter, es sollen durch dasselbe, damit das Heil kommen kann, zuvor alle feindlichen Elemente aus der Welt geschafft werden, vgl. z. B. Hen 1 1. Bis auf den Tag des Gerichtes ruht der Zorn Gottes auf allem Fleisch Hen 84 4; damit nun diese Zornglut aus der Welt weiche, müssen die Gottlosen aus ihr entfernt werden sanh. XI 6. Dann, nach dem Vernichtungsgericht, mag Israel und wer fromm ist, in Ewigkeit ungestört bleiben. Für diesen Zweck genügt es, dass die Gottlosen einfach beseitigt werden, und man hat sich zuweilen damit zufrieden gegeben und über das Los der sündigen Feinde nicht weiter nachgedacht. Nicht selten weiss aber der Fromme von einem Strafzustand der Verdammnis, in den die Gottlosen versetzt werden, oder man beliebt, beides, Vernichtung und Verdammung, miteinander zu verbinden. Dass die Vernichtung im Vergleich zu der Verdammnis das mildere ist, spricht b. roschh. 17a deutlich aus. Der Lehre von der Verdammnis werden wir allemal begegnen, wenn das Gericht als ein Urteilsakt beschrieben wird, und ebenso tritt überall da, wo die Betrachtung individualistisch und nicht eschatologisch ist, wo also dem Individuum eine sofortige, mit dem Tod beginnende Versetzung in den

Strafzustand zugedacht wird, von selbst die Verdammnis an die Stelle eines allgemeinen Vernichtungsgerichtes. Dabei wird dann der Begriff „Gericht“ manchmal geradezu im Sinn der höllischen Verdammnis gebraucht (§ 29, 6 c).

2. Die Objekte des Gerichtes und der Verdammnis.

a) Folgendes sind die Objekte, von denen die Beseitigung und Vernichtung ausgesagt ist.

1) Der Satan. Bündig und glaubensstark prophezeit ass.Mos 10 1, mit dem Erscheinen der Gottesherrschaft werde der Zabulus (und mit ihm die Tristitia) ein Ende haben. Im übrigen sind es hauptsächlich die Testamente der Patriarchen, die von der Beseitigung des Satans erzählen. Gott bekriegt den Beliar, giebt den Grenzen seines Volkes den Sieg und nimmt dem Beliar die gefangenen Seelen ab t.Dan 5 vgl. Sebul 9; das Reich des Feindes wird an dem Tag, an dem Israel glaubt, ein Ende nehmen t.Dan 6 vgl. Jub 23 29. Möglicherweise ist auch der Drache, dessen Haupt der Höchste nach t.Asser 7 zermalmt, der von Gott geschlagene Satan. Beliar wird von dem Priesterkönig der Endzeit gebunden t.Levi 18; er und seine Diener werden vernichtet Benj 3. Nach Sib III 73 wird Beliar verbrannt.

2) Die bösen Geister. Mit ihrer endgültigen Ausrottung beschäftigen sich nur die Testamente der Patriarchen. Es wird an ihnen am jüngsten Tag durch die Gerichtsengel Rache geübt t.Levi 3 (Hdschr. R); alle Geister des Irrtums (der Verführung) werden zur Zertretung dahingegeben Sim 6 Sebul 9, und so wird kein Geist des Irrtums des Beliar mehr sein Juda 25 (griech. Text). Für die Frommen ist es dasselbe, wenn sie wissen, dass sie in der Heilszeit über die Geister herrschen Sim 6, oder dass sie vom Priesterkönig Gewalt bekommen, auf dieselben zu treten Levi 18.

3) Das heidnische Weltreich. Vor allem andern muss der Fronvogt Israels fallen, die Weltmacht und ihr Haupt. In den früheren Weissagungen ist dies Syrien (Dan 7 Sib III = Hellas), in den späteren ist es Rom; manche Gesichte haben die Wandlung selbst mitgemacht (Esr 12 11 Josephus A X 208 u. s. w.). Daniel sieht, wie das Tier getötet und sein Leichnam durch Feuer vernichtet wird 7 11; ähnlich ergeht es dem Adler Esr 11f. 12 3, und das Land, das jetzt regiert, wird zur weglosen Wüste werden Esr 5 3. Der Wald und die Zeder werden zu Sand und ihr Staub mischt sich ineinander Bar 36 10 39 7ff. Die Sibylle stellt das Weltgericht und den Beginn der Gottesherrschaft mit dem Untergang Roms zusammen III 46ff. II 18, und nach III 350—380 vgl. IV 145f. ist die Erniedrigung dieser bösen Macht die erste Stufe des Heils. Der apokryphe Baruch malt seiner Vaterstadt zum Trost, wie ihre Feindin bald über die eigene Verödung trauern muss, denn es kommt Feuer über sie bis auf die fernsten Tage und sie soll auf lange Zeit von Geistern bewohnt sein 4 35 25. Und wenn die feindlichen Brüder Esau und Jakob einmal den Platz wechseln Esr 6 9, so geht das nicht ohne den Tod des Unterliegenden, vgl. Jub 35 14 36 9f. Im Musaphgebet bittet der Fromme, Gott möge die Weltmacht von der Erde verschwinden lassen. In der That kommt der Untergang der Tyrannin nicht bloss dem Volke Gottes zu gut, sondern der ganze Erdboden wird erleichtert aufatmen Esr 11 46. Man liebt den Ausdruck eradicare, עקר schmone 12 musaph mechilta 51a Bar 36 8, vgl. sifre 84b Sib prooem. 59 sl.Hen 44 2f., oder שבר schmone

12 B musaph, man spricht vom „Fallen" des Weltreiches b. pes. 54b vgl. mechilta 30b. In der Schule Ismaels gilt die Ausrottung des Samens Esaus neben der Erbauung des Tempels und dem Namen des Messias als eine Belohnung für Israel b. pes. 5a.

4) Die heidnischen Herrscher und Reiche als Feinde Israels und als Götzendiener. An andern Stellen ist nicht die Weltmacht, sondern unbestimmter die Masse der Völker vor das Gericht gefordert und von der Vernichtung betroffen. Und zwar denkt man dabei entweder an die im eschatologischen Akt selbst gegen Jerusalem anstürmende Völkerwelt (§ 31, 2b), oder allgemeiner an die Völker und Herrscher, die im Augenblick in der Welt leben, oder an die vergangenen und gegenwärtigen Völkergestalten, die von dem geschichtlichen Blick zusammengeschaut werden bezw. zum jüngsten Tag wieder erscheinen müssen. So ist es in Ps Sal 17 22 das Geschäft des Messias, die ungerechten Herrscher zu zerschmettern; er ordnet an, dass alle Völker, die sich der Herrschaft über Israel bemächtigt oder Israel gekannt haben, dem Schwert überliefert werden Bar 72 6. Die Feinde, die sich über Israels Unglück gefreut und es verspottet haben, ernten den Lohn ihrer Grausamkeit Philo (de execr. 9 M II 436); die bisher über Israel triumphierten, kommen nun zu Fall Bar 68 8 7 akr.Bar 4 31 f., und alle Völker, die jetzt so gross dastehen, vergehen wie Rauch Bar 82 6. Die sibyllinischen Orakel weissagen den Untergang über alle möglichen, alten und neuen Reiche, z. B. über Babel und Aegypten III 303ff., über Gog und Magog, das eine Behausung des Gerichts heisst III 319ff., ganz unbestimmt über die Könige und die besten Männer V 375ff. In den Jubiläen erscheinen die alten Nachbarfeinde Israels als Objekte der Gerichtsdrohung, wobei der Verfasser vermutlich nicht bloss biblische Reminiscenzen hervorholen, sondern aktuellen Anliegen Luft machen will; von den Philistern, den alten Erbfeinden, soll keiner der sich rettet, am Gerichtstag übriggelassen werden 24 30, Kanaan, das sich das heilige Land widerrechtlich aneignete (c. 10), wird vertilgt 22 20, und die Nachkommen Lots erleiden das gleiche Geschick 16 9. Auch der Verfasser von t.Simeon 6 macht tabula rasa, denn er lässt den Samen Kanaans, Amalek, alle Kappadozier und alle Chettäer, das Land Hams, sowie überhaupt jedes Volk restlos umkommen. Amalek ist der Typus der feindlichen Heidenwelt und wird auch sonst mit dem Verdikt der Vernichtung belegt mechilta 56a zu Ex 17 14. Nach Bar 13 stehen allemnach sämtliche Völker, die Israel geplagt, die Erde zertreten und die Schöpfung widerrechtlich sich zu nutze gemacht haben, im Gericht, um am Ende eine völlige (perfekte) Züchtigung zu empfangen. Eine eigenartige geschichtliche Einheit sind in Dan 2 44 alle die Königreiche, die durch den sich lösenden Stein (= durch Gottes Wunder) zermalmt werden, wie die Weltreiche in Hen 51 4 52 6 53 7 vor dem Menschensohn zergehen. — Als Schuld und Grund der Vernichtung ist manchmal speziell der Götzendienst genannt, vgl. z. B. Sib prooem., ass.Mos 10 7 und Ps Sal 17 22ff. (ἔθνη παράνομα).

5) Die Sünder im allgemeinen bezw. die gottlosen Israeliten. Hiefür sollen nur einige Beispiele angeführt werden: Schmone 12 bittet um den baldigen Untergang der Verleumder und Uebermütigen. Alle die, die Sünde und Ungerechtigkeit thun, verschwinden von der ganzen Erde Tob 14 7 (cod. ℵ); Gott vernichtet die, die durch Sünde befleckt sind Bar 85 15, er ver-

tilgt die Sündigen aus dem Seinen Bar 54 22; er tötet im Strafgericht die Kleinen mit ihren Müttern und die Söhne mit ihren Vätern Hen 60 24. Alle Dämonenverehrer kommen mit ihren Dämonen um sl.Hen 2 2; die Sternanbeter werden in einem Strafgericht vernichtet Hen 80 8; der Sünder stirbt mit den Sündern, der Abtrünnige versinkt mit den Abtrünnigen Hen 80 8; der Gottlose hat keine ἀνάστασις εἰς ζωήν II Mk 7 14. Wer Zorn bereitet oder auf das Angesicht eines Menschen speit, soll im Gericht ausgereutet werden sl.Hen 44 2f.; das Leben dessen, der das Gesetz missbraucht, wird aus diesem und aus dem kommenden Olam ausgerottet sifre 33a zu Num 15 31 (Akiba) und sifre 84b zu Dt 11 22 (Eleasar b. Zadok), vgl. b. sanh. 64b 90b. Im Hauptteil von Hen 94ff. (s. § 3, 5) wird den gottlosen Feinden nur das Vernichtungsgericht angewünscht (indem der Fromme hofft: dass die Gottlosen vom Gericht getroffen werden, nicht am Leben bleiben, keine Hoffnung auf das Leben haben, eines plötzlichen Todes sterben, kein Grab erhalten, für ewig umkommen, auf die Erde niedergetreten oder durchs Schwert vertilgt werden), über eine Fortdauer nach dem Tode ist dabei nicht weiter nachgedacht; dazwischen stehen einige wenige, teilweise jedenfalls von anderer Hand herrührende Stellen 98 3f. 99 11 103 f. 108, die von einer Verdammnis sprechen. Die Gesinnung in Hen 94ff. ist überaus gehässig, aber die Hauptsache ist den Frommen, dass sie befreit werden und dass die Gottlosen aufhören, sie zu bedrücken, weiter hinaus sieht das gequälte Gemüt nicht; möglicherweise stammt auch der Kern von c. 94ff. aus einer Zeit, wo die Theorie von der Verdammnis noch nicht viel bekannt war. Wenn in Hen 51 1 und Sib IV 184 bei der allgemeinen Auferstehung ein Versinken der Gottlosen in das Nichts vorausgesetzt ist (§ 36, 1 d), so sind diese Stellen gleichfalls hier zu erwähnen.

b) Folgendes sind die Objekte, bei denen eine Versetzung in den Strafzustand der Verdammnis angeführt ist:

1) Der Satan (Beliar) wird nach dem griechischen Text von t.Juda 25 ins Feuer geworfen, vgl. Abr 14 βιος 39. Anderwärts ist er der Herr der Hölle, so besonders in der Apokalypse Abrahams (z. B. c. 31), vgl. sl.Hen 31 4; in der Hölle hat er sein Reich mit seinen höllischen Strafengeln Hen 53 3 56 1.

2) Die abtrünnigen Engel.

Wir begegnen in der Apokalyptik häufig dem Mythus von den Engeln (Wächtern) Hen 1 5 10ff. 91 15 (nach einer LA) Jub 7 21 10 15 sl.Hen 18 t.Naftali 3, die sich in sinnlichem Gelüst mit den Menschen verbanden Hen 6 2ff. 39 1 69 4f. 86 4 106 14 sl.Hen 18 Bar 56 12 Jub 5 7 21 t.Ruben 5, oder im Hochmut und Eigenwillen von Gott abfielen sl.Hen 7 29 4f. Hen 54 6 56 4 68 4 106 13f.; sie führten die Menschen in alle Geheimnisse des Himmels ein und gaben ihnen den Zauberstab der weltlichen Kultur Hen 7 1 8 1ff. 9 6 10 7 16 3 64 2 65 6 11 68 2 69 1ff. Abr 14), brachten aber auch Sünde und Tod über die Welt Hen 8 2 9 6 8 10 7f. 13 2 16 3 19 1 54 6 64 2 65 6 67 4ff. 69 9ff. 69 27 100 4; sie verderbten die Schöpfung Gottes so sehr, dass die Sintflut nötig wurde Hen 10 2 8 84 4 106 15 sl.Hen 18 5 Jub 5 t.Naftali 3. Wegen dem allem wurden sie zunächst zu einer vorläufigen Verdammnis bis zum jüngsten Gericht verurteilt Hen 10 4 12 13 1 14 5 19 1 65 11 67f. Bar 56 13 sl.Hen 7 18 6f. (40 22) Jub 5 10. Aber es steht ihnen noch ein Gericht bevor Hen 10 12 sl.Hen 7 1. In der zehnten Woche im siebten Teil erhebt sich nach Hen 91 15 das grosse ewige Gericht, bei dem Gott die Strafe an den Engeln vollzieht; daher erbeben die Wächter, wenn Gott zum zweitenmal auf den Sinai tritt Hen 1 5. Dies ist für sie der „Tag ihres Gerichtes und ihrer Vollendung“ (συντελεσμός) Hen 10 12 16 1 19 1, d. h. der Tag der endgültigen Verdammung. Der Verfasser der Bilderreden bringt diese mythologischen Gestalten mit den augenblicklichen Weltverderbern, den Königen und Mächtigen, in Verbindung (vgl. auch 67 12) und übergiebt sie dem Gericht des Auserwählten; der Menschensohn wird im Namen des Herrn der Geister den Asasel und seine ganze Sippschaft und sein ganzes Heer richten 55 4.

Am Weltgericht kommen die gefallenen Engel in die ewige Verdammnis. Ihr Anführer Asasel wird am grossen Tage des Gerichtes in den Feuerpfuhl geworfen Hen 10 6; auch die andern werden in den feurigen Abgrund abgeführt und in der Qual und im Gefängnis auf ewig eingeschlossen 10 13. Ganz ebenso behauptet der Verfasser der Bilderreden, dass die, die die Welt verführt haben, durch das Gericht des Menschensohnes vertilgt und an den Sammelort der Vernichtung eingeschlossen werden 69 27; er sieht, wie im Thal des lodernden Feuers riesige Ketten für die Scharen des Asasel gemacht werden, und erfährt, dass diese auf den Befehl Gottes an jenem grossen Tag in die äusserste Verdammnis geworfen und ihre Kinnbacken mit rauhen Steinen zugedeckt werden 54 5f.; am Tag der Trübsal und des Leidens werden sie durch die Hand der Erzengel gepackt (vgl. 54 6) und Gottes Zorn und Strafgericht bleibt über ihnen 55 3; Scharen von Strafengeln gehen mit Peitschen zu ihren „Auserwählten und Geliebten" (d. h. wohl den gefallenen Engeln), um dieselben in die tiefste Kluft des Thales zu werfen 56 1—4. Auch Hen 100 4 erzählt, wie die Engel herabsteigen und alle „Helfer der Sünde" (nach anderer LA „alle die die Sünde herunterbrachten") an Einen Ort zusammentreiben werden; diese Geburtshelfer der Sünde sind vermutlich jene mythischen Engel. In Hen 21 7ff. (18 11) sieht der wandernde Seher mit Entsetzen den ewigen Strafort der Unglücklichen. — Hen 90 bringt merkwürdigerweise widergöttliche Sterne vor den Richterstuhl Gottes am jüngsten Tag; das Gericht beginnt bei den Sternen, der erste Stern, der zuerst herausgegangen war, und alle Sterne, deren Schamglieder wie die der Rosse waren, werden vor Gott geführt; die Sterne werden gerichtet, für schuldig befunden und kommen an den Ort der Verdammnis v. 21ff. Darnach ist wohl auch Hen 102 2 zu verstehen, wo es heisst, dass bei der Ankunft Gottes zum Gericht alle Lichter in grosser Furcht beben werden, vgl. Hen 1 5. Diese bösen Sterne ähneln den gefallenen Engeln sl. Hen 7; sie haben den Befehl Gottes übertreten Hen 18 15 21 6, sie haben sich mit Weibern vermischt Hen 86. In Hen 1—36 stehen sie neben den gefallenen Engeln, in Hen 86—90 sind sie mit denselben verwechselt; daher wird ihnen hier auch die sinnliche Vermischung zur Last gelegt und die vorläufige Fesselung in der Tiefe für sie bestimmt. In Hen 1—36 dagegen ist bei den Sternen allemnach kein Unterschied zwischen vorläufiger und endgültiger Verdammnis gemacht, vielmehr werden dieselben in der Urzeit dem Pfuhl überliefert und bleiben dort so viele Jahre, bis ihre Sünden abgebüsst sind 21 1—6 18 12ff. Dies ist eine leicht verständliche Theorie, wogegen ein Motiv für das doppelte Gericht über die gefallenen Dämonen mit Mühe gesucht werden muss. Vermutlich lebte die Sage von der Fesselung der abtrünnigen Engel zu einer Zeit, da man noch nichts von der Hölle wusste, jedenfalls nichts von einer uranfänglichen Hölle; als dann das Dogma von der eschatologischen (mit dem Endakt eröffneten) Hölle entstand, wurden die alten Feinde Gottes nachträglich noch in dieselbe geschafft.

3) Die bösen Geister, die ihrer Abstammung nach mit den gefallenen Engeln zusammenhängen Hen 15f. Sie sind nach dem Jubiläenbuch gleichfalls zum Teil schon jetzt in einem Gefängnis aufbewahrt; denn auf ein Gebet Noahs hin wurden neun Zehntel von ihnen an den Ort der Verdammnis gebracht und gebunden, damit die Welt nicht von ihnen überschwemmt würde

Jub 10 3ff. Der armenische Text von t.Juda 25 ist die einzige Stelle in den Testamenten, wo den Geistern Beliars die Verdammnis geweissagt wird („die unreinen Geister werden in das ewige Gericht geworfen“), während diese Schrift sonst nur von der Vernichtung derselben redet; vgl. noch Hen 56 3.

4) Die siebzig Hirten in Hen 90 25, d. h. die dämonischen Schutzherren der siebzig Völker, die über Israel regiert haben. Sie werden schliesslich gerichtet, für schuldig befunden und in die feurige Tiefe geworfen; vgl. den Satz in mechilta 15 a, Gott werde sich nicht an den Königreichen rächen, ehe er sich nicht zuvor an ihren Fürsten gerächt habe (nach Jes 24 21).

5) Die Völker als Feinde Israels und als Götzendiener. Man sagt, sie werden in das Gehinnom niedergetreten b. erubin 101 a, und alle Völker, die Gott vergessen haben, kommen in die Scheol b. sanh. 105 a (Elieser nach Ps 9 18, לשאלה). Jdt 16 18 giebt eine wüste Beschreibung ihrer Qual: sie bekommen die Strafe am Tage des Gerichtes, Feuer und Würmer in ihr Fleisch, dass sie heulen vor Schmerz in Ewigkeit. Von Gog und Magog glaubt Akiba, sie werden ein zwölfmonatliches Gericht im Gehinnom leiden edujot II 10. Kreta brennt in Ewigkeit, weissagt die Sibylle III 507. Nach Hen 91 9 endlich werden die götzendienerischen Heiden in die Verdammnis des Feuers geworfen und im Zorn und in der gewaltigen ewigen Verdammnis umkommen.

6) Die gottlosen Israeliten und die Frevler überhaupt. Nach Esr 7 80ff. leiden die Gottlosen im Zwischenzustand und nach dem Endgericht Marter und Pein. Die verblendeten Schafe (abtrünnige Israeliten), kommen am jüngsten Tag in den Feuerpfuhl Hen 90 26; die Schüler Bileams ererben Gehinnom und sinken in die Grube des Verderbens abot V 19; ebenso geht es den Sündern und den mächtigen Unterdrückern der Gerechten in Hen 98 3 99 11, den Sündern, über die zu Lebzeiten kein Gericht kam Hen 103 6 8 22 10f., denen, die das Gebot Gottes nicht erfüllten und seine Majestät schmähten Hen 1—5, den Gotteslästerern Hen 27 2; vgl. noch die allgemeinen Angaben in Dan 12 2 Ps Sal 14 9 16 2 2 31 12 4 Bar 51 sl.Hen 10 4ff. u. s. w. Die Pharisäer, die Baruchapokalypse (30 4f.) und die Psalmen Salomos glauben, dass die abgeschiedenen Gottlosen zum Endakt nicht aus ihrer Verdammnis herzukommen, sondern in derselben bleiben (§ 36, 1 c).

c) Nicht selten sind Vernichtung und Verdammnis miteinander verbunden.

1) Dies ist der Fall bei etlichen Aussprüchen über das Los der Völker: Abr 31 wünscht den Völkern, die in diesem Aeon über Israel geherrscht und es geschmäht haben, Verbrennung durch Feuer, Verhöhnung im kommenden Aeon, die Feuerqual im Hades u. s. w.; Bar 36ff. hängt an die Vernichtung des Regenten seine ewige Pein; in Esr 13 37f. haben die gegen Jerusalem anstürmenden Völker den Untergang und künftige Qualen zu leiden (nach Hen 56 8 verschlingt sie die Scheol, nach Hen 90 18 die Erde). Rom wird zerstört und muss im Tartarus wohnen Sib V 174ff., vgl. Jub 36 9f., wenn hier mit Esau zugleich auf das römische Reich angespielt wird. Der Ausspruch in b. erubin 101 a redet von einem Niedertreten in das Gehinnom.

2) Auch das Los der Gottlosen ist zuweilen als Vernichtung und Verdammnis beschrieben. Die Namen der Sünder werden aus dem Buch des Lebens getilgt, ihre Geister werden getötet und leiden Qual am Verdammnis-

ort Hen 108 3ff.; sie werden aus dem Land der Lebendigen, aus dem Buch der Ermahnung der Menschenkinder gestrichen und in das Buch der zum Untergang Bestimmten aufgezeichnet, ihr ganzer Besitz geht am Endgericht durch Feuer unter und sie kommen in eine täglich sich erneuernde Qual Jub 36 9f. In seiner drastischen Weise spricht Abr 31 von der Vernichtung, vom Verwesen und Verbrennen im Leib Asasels. So werden auch nach Weish 4 19 die Gottlosen von Gott verstummend vornübergestürzt (vgl. Sib V 529 von den Sternen) und aus ihren Fundamenten herausgeschleudert, darnach gehen sie in die Qual ἕως ἐσχάτου.

3) In den Bilderreden Henochs haben die Objekte des Gerichtes eine Doppelgestalt, es sind einmal die Könige und Mächtigen, ein andermal die Sünder. Was die Sünder anbelangt, so ist zwar nach ihrer Wohnung in der Endzeit gefragt 32 2; weiter ist aber von ihnen nur gesagt, dass sie vom Heil ausgeschlossen werden: sie werden vom Angesicht der Erde vertrieben 38 1 53 2 69 27, dürfen die neue Erde nicht betreten 45 5, können weder in den Himmel noch auf die Erde gelangen 45 2, werden von den Wohnungen der Auserwählten vertrieben und weggeschleppt und ihres Bleibens ist nicht infolge der göttlichen Strafe 41 2, sie werden aus den Augen der Auserwählten weggescheucht 38 3 62 13, werden vor dem Angesicht Gottes bezw. des Menschensohns (durch seinen Hauch) ausgerottet 53 2 62 2, vom Angesicht der Erde vertilgt 45 6; aus 53 2 könnte man schliessen, dass es die gerichteten Bösen immer wieder nach der Erde, dem Schauplatz der Seligkeit hinzieht und dass ihre ewige Strafe in dem unaufhörlichen Weggetriebenwerden von der Erde besteht. — Dagegen ist nun von den Königen und Mächtigen ausdrücklich gesagt, dass sie durch ihre Vernichtung in eine Verdammnis kommen: sie gehen durch die Gerechten zu Grund 38 5 48 9, ihr Angesicht wird verstossen 46 6 63 6 11, sie fallen durchs Schwert Gottes 62 12 63 11, dazu müssen sie in die Verdammnis 46 6 53 4f. 54 2 62 11f. 63 10 vgl. 67 8ff. Diese Doppelart der Strafe entspricht der Doppelart des Gerichtes in HenB, das zugleich als Vernichtungsakt wie als forensische Verhandlung beschrieben ist.

d) Manchmal fliessen Vernichtung und Verdammnis in eins zusammen. So wird das Feuer der Vernichtung von selbst zum Feuer der Verdammnis Sib prooem. 81f. V 177 t.Sebul 10 („Gott bringt über die Gottlosen ewiges Feuer und vertilgt sie bis in die [kommenden] Geschlechter“ ἀπολέσει ἕως γενεῶν).

Die aufgeklärten Rabbinen Simon b. Jochai und Juda b. Ilai haben dann später mittelst des vernichtenden Feuers geradezu das Gehinnom weggedeutet beresch. r. 1 17. Der erstere hält sich an Mal 3 19 und sagt, der Tag verzehre die Frevler; Juda behauptet sogar (nach Jes 33 11), es gebe weder eine Hölle noch einen solchen Tag, sondern aus den Leibern der Frevler fahre ein Feuer heraus und verzehre sie.

Auch der eben berührte Terminus ἀπώλεια (§ 39, 1 a) schliesst beides, Vernichtung und Verdammnis, in sich ein, vgl. besonders Ps Sal 15 12f. 14 9 2 31 3 11 13 11 Bar 30 5 (supplicium und perditio) und Hen 91 9 („die Heiden werden in der ewigen Verdammnis des Feuers umkommen“). Man spricht daher vom „Tod“ in der Hölle, nennt die Verdammnis den ewigen Tod oder glaubt, dass die Gottlosen in der Hölle getötet werden (§ 39, 1 a). Die Vernichtung, die den Ausschluss vom ewigen Leben bringt, ist eben Verdammnis genug.

e) Die Schulen Schammais und Hillels haben, wie wir in b. roschh. 16b 17a lesen, Vernichtung und Verdammnis je nach dem Grad der Verschuldung ausgeteilt. Die von Schammai abhängige Doktrin war, dass die völligen Frevler für ewige Dauer in das Gehinnom verdammt werden (nach Dan 12 2), während die Mittelmässigen nach einem zeitweiligen Aufenthalt im Gehinnom wieder heraufsteigen dürfen (nach Sach 13 9 I Sam 2 6). Die Schule Hillels lehrt zunächst, dass die Mittelmässigen von der Gnade Gottes angenommen werden; die zwei Klassen von Frevlern sodann, die diese Schule unterscheidet, haben jede ihr besonderes Geschick: die von Israel und den Völkern, die nur an sich selbst gefrevelt haben (vgl. kohel. r. 8 9) werden auf Grund von Mal 3 21 nach zwölfmonatlichem Gericht im Gehinnom völlig an Leib und Seele vernichtet und verbrannt und vom Winde unter die Fusssohlen der Frommen verstreut; andere grössere Frevler dagegen („die gesündigt haben und andere zur Sünde verleiteten, wie Jerobeam und seine Genossen“, vor allem Häretiker und Apostaten) sind gemäss Ps 49 15 Jes 66 24 im Gehinnom bis in alle Ewigkeit gerichtet, weil sie sich an der Wohnung (d. h. wohl an Gott) vergriffen haben; auf sie beziehe sich auch I Sam 2 10 („die Widersacher des Herrn werden zerschmettert“), ein Zitat, das beweist, wie wenig das religiöse Bedürfnis im Grund doch Vernichtung und Verdammnis auseinanderhielt.

f) Eine besondere Gruppe von Gerichtsobjekten bilden endlich noch die abgeschiedenen Gottlosen, die nicht zur Auferstehung am jüngsten Tag kommen. Entweder treten diese dann gar nicht in die eschatologische Betrachtung ein, d. h. man kümmert sich nicht um ihr Los, und wenn man sich darüber besinnt, so denkt man sich dasselbe als Vernichtung oder als einfachste Form der Verdammnis, als Nichtexistenz, Tod, ἀπώλεια, σκότος im Hades (II Mk 7 14?). An einer Stelle dagegen, in Bar 30 4f., beschäftigt sich der Eschatologiker ausdrücklich mit ihnen und hier erfahren wir, dass sie in der Hölle Verdammnis leiden und auch fernerhin leiden werden; die gleiche Anschauung haben wir in den Psalmen Salomos und bei den Pharisäern (Josephus A XVIII 14) konstatiert.

3. Der Gerichtsakt der Vernichtung. Die Vollstrecker des Vernichtungsgerichtes.

a) Die gegebene und regelmässige Vorstellung ist, dass Gott selbst die Feinde vertilgt; der wird die Sünder vernichten, der sie geschaffen hat Hen 94 10. Doch hat der Höchste daneben allerhand Werkzeuge. Das vornehmste dieser ausführenden Organe ist der Messias. Von ihm wird erzählt: die Vernichtung des vereinigten Ansturmes gegen Jerusalem Esr 13 t.Joseph 19 vgl. Philo de pr. et poen. 16, der Sturz der heidnischen Weltmacht Bar 36ff. Esr 12, die Bestrafung der Könige in HenB, der israelfeindlichen Völker Bar 72 Sib III 654 V 108f. 418f. Ps Sal 17 22ff. und die Bindung des Beliar in t.Levi 18.

b) Was der Messias thut, lässt man anderwärts die Engel machen. Die Hauptstelle ist ass.Mos 10 2, wo wir den Engel die Israeliten an ihren Feinden rächen sehen, vgl. Dan 10 und t.Dan 6. Ausser diesen auf sich selbst stehenden einzelnen Erzengeln werden zuweilen Engelscharen zur Mitwirkung neben Gott beigezogen und in verschiedener Form verwendet (§ 37, 2e). Wenn z. B. der slavische Henoch im vierten Himmel bewaffnete Heerhaufen sieht 17 1, so

haben diese wohl Gott bei seiner kriegerischen Gerichtsthat zu unterstützen. Von den unteren Engelscharen in t.Levi 3 wissen wir, dass sie am jüngsten Tag an den bösen Geistern die Rache üben sollen. Auch der Verfasser der Bilderreden erwähnt Engel als Strafvollstrecker, und zwar gebraucht er teils obere Engel 54 6, teils Engel der satanischen Unterwelt 53 3 ff. 56 3, welch letztere zugleich (wie in sl.Hen 10 3) die dauernde Funktion von höllischen Plagengeln haben, vgl. noch Hen 20 4 102 3 Sib II 288.

c) Wo der Schriftsteller die Knechtschaft des Volkes lebhaft mitempfindet, da will er auch, dass Israel selbst die Vernichtung ausführe. So sagt Elieser b. Jakob, die Rache an den Völkern der Welt sei in die Hand der Israeliten gegeben Ruth r. 2 19 vajj. r. 25 39 (die Rache an Edom). Nach 90 19 töten die Schafe mit dem Schwert, das ihnen verliehen wurde, alle die wilden Tiere des Feldes. Die Israeliten verderben ihre Verderber, schmähen, die sie geschmäht haben, und speien ihren Lästerern ins Gesicht Abr 29; sie vertreiben ihre Feinde Jub 23 30 (24 29) und errichten in Ewigkeit Siegeszeichen über die Bösen Sib V 255 vgl. akr.Bar 4 25. Mit der Hilfe Gottes und des Messias gelingt ihnen der Sieg, sagt Philo de pr. et poen. 16, und zwar besteht die Hilfe, die Gott den Heiligen sendet, in unerschütterlicher Kühnheit der Seele und unbezwinglicher Kraft des Leibes, zwei Dingen, die jedes für sich allein furchtbar sind, deren Verein aber kein Sterblicher zu widerstehen vermag. Ebenso malt Philo de execr. 9 lebhaft aus, wie das von Gott neubegnadigte Volk sich an seinen grausamen Feinden rächt. Vgl. noch den Ausspruch des Josua b. Chananja in b. erubin 101 a, wo er von den Besten im Volk sagt, dass sie die Völker der Welt in das Gehinnom niedertreten.

d) Die Bilderreden geben den Vollzug der Vernichtung zuweilen den Gerechten in die Hand. Wir werden aber dabei nicht an einen wirklichen Kampf zwischen den Gerechten und ihren Feinden zu denken haben, da im übrigen Bestand der Schrift der Strafakt über die Feinde als göttliche Gerichtsverurteilung erscheint; vielmehr sollen solche Aussprüche vom Triumph der Frommen nur das Bedürfnis der Rache in Worte fassen. So heisst es z. B. in 50 2, die Gerechten werden am Tag der Not, da das Unheil über die Sünder gehäuft sein werde, „den Sieg davontragen"; im Zusammenhang handelt es sich um eine Gerichtsverhandlung, nicht um einen Kampf; aber das Bild vom Kampf und Sieg thut dem Unterdrückten wohl (vgl. Esr 7 115!). Im übrigen sind es die Könige und Mächtigen, die den Gerechten und Heiligen ausgeliefert werden 38 5; der Herr giebt sie in die Hand seiner Auserwählten, und wie Stroh im Feuer werden sie vor dem Angesicht der Gerechten brennen, wie Blei im Wasser vor dem Angesicht der Heiligen untersinken 48 9. Die aktive Form zu dieser passiven Wendung steht in Weish 3 7, wo es heisst, dass die Gerechten am Tag der Heimsuchung der Gottlosen wie Funken im Schilfrohr (durch die Gottlosen) hindurchfahren. Auch in Hen 94 ff. dürfen sich die Frommen die Rache an ihren Bedrückern selbst schaffen; die Worte sind hier gröber und kräftiger als in HenB und wollen möglicherweise buchstäblich verstanden werden: der Herr wird die Sünder in die Hand der Gerechten überliefern, dass sie Gericht an ihnen üben, wie es ihnen wohlgefällt 95 3; die Ungerechten werden der Frommen wegen seufzen und weinen wie Sirenen 96 2; sie werden in die Hände der Gerechten gegeben, und diese werden ihnen den Hals durchschneiden und sie ohne Erbar-

men töten 98 12. Die Wochenapokalypse endlich weiss, dass die Sünder in der achten Woche in die Hände der Gerechten verkauft werden 91 12.

e) Manchmal benützt Gott etliche aus den Völkern als Arm der Vernichtung, wie z. B. nach einem späteren Spruch in b. joma 10a die Perser zur Bestrafung der Feinde Israels verwendet werden sollen (denn wenn schon die Chaldäer, die Zerstörer des ersten Tempels, in die Hand der Perser gefallen seien, wieviel mehr die Zerstörer des zweiten Tempels, den doch die Perser gebaut haben). So redet Bar 70 7 von den Völkern, die der Höchste zuvor dazu bereitet hat und die dann herbeikommen und mit den aus den Wehen übriggebliebenen Regenten Krieg führen. Ist an dieser Weissagung manches dunkel, so wissen wir auch nicht recht, was die Abrahamapokalypse will, wenn sie sagt, von den Völkern seien die einen zum Gericht und zur Ordnung, die andern zur Rache und zum Verderben am Ende der Welt bestimmt c. 22. Möglicherweise ist in Sib IV 137 der wiederkehrende Nerò das eschatologische Werkzeug zum Schrecken des Erdkreises.

4. Die Formen der Vernichtung.

a) Wenn es derart verschiedene Gerichtsvollstrecker sind, so muss auch die Form der Vernichtung mannigfaltig sein. Entweder ist es eine Vernichtung, die

Menschen an Menschen üben (No. 3c und d) oder der Messias an Menschen und Engeln (No. 3a)

oder Engel an Menschen ass.Mos 10 oder Engel an Engeln Dan 10 t.Levi 3 (No. 3b)

oder Gott an Menschen oder Gott an Dämonen t.Dan 5 Asser 7

oder ist es ein rein passives Geschehen Dan 2 34 45.

Die Waffen, mit denen die Menschen (bezw. der Messias) die Vernichtung ausführen, sind teils gewöhnliche Waffen Hen 90 19 94 ff. (91 12), teils überirdische Waffen Esr 13; mitunter ist nur die Thatsache des Untergangs ausgesprochen, mitunter der Untergang beschrieben Hen 90 94 ff. Esr 13. Die Vernichtung durch Gott ist nicht immer als ein aktives Handeln dargestellt, wenngleich der alte kriegerische Zornesgott im Judentum nicht ganz verschwunden ist. Nach mechilta 56a zu Ex 17 14 z. B. geht er hervor und kämpft gegen die Völker; er tritt an die Oeffentlichkeit, um an den Heiden die Rache zu üben ass.Mos 10 7 Hen 91 7; er nimmt den Stab seines Zornes in seine Hand und schlägt die Erde, dass sie auseinanderklafft und die Feinde in die Erde versinken Hen 90 18; er führt gegen den Beliar Krieg t.Dan 5 und zermalmt dem Drachen das Haupt t.Asser 7. Weish 5 17 ff. stellt Gott in der Rüstung vor, wie er im Begriff ist, die Feinde zu vertilgen, es ist freilich eine allegorische Rüstung (Harnisch der Gerechtigkeit, Helm des Gerichtes, Schild der Heiligkeit, Schwert des Zornes). Vielleicht enthalten auch die temperamentvollen Verse Ps Sal 8 1—8 die Anschauung, dass Jahwe im Kriegssturm mit seinen Myriaden komme, um die Feinde Israels niederzuwerfen und seinem Volke Recht zu schaffen („Verfolgung und Kriegsruf hört mein Ohr, Posaunenton, der Tod und Verderben verkündet, Tosen zahlreichen Volkes der Windsbraut gleich, wie von gewaltigem Feuersturm, der durch die Wüste rast"). Wenn es hingegen in Hen 62 12 heisst, dass das Schwert Gottes sich an den Feinden berausche, so braucht Gott nicht dabei zu sein. Und im übrigen geht zwar viel-

fach die Vernichtung von Gott aus, aber ohne dass er selbst in Thätigkeit treten würde.

b) Die Mittel, durch die Gott (bezw. der Messias) die Vernichtung vollführt, sind die Gerichtsrede (§ 37, 4b), der Zorn, die Naturkräfte und das Schwert. Den Zornstab kennen wir aus Hen 90 18; vgl. 91 7 99 16 Weish 5 20; der jüngste Tag ist daher der Tag des Zornes des Gerichtes genannt Jub 24 30. Auch vom Weltgericht heisst es, dass der grosse Zorn des Herrn den Sünder ausreute sl.Hen 44 2 vgl. 50 5 u. ö. Die Naturkräfte sind die wunderbaren Waffen Gottes, mit denen er seine Feinde in den Tod stösst. Nach Sib III 691 richtet er die Jerusalemsstürmer mit Schwert und Feuer und überschwemmendem Regen, Sturm und Hagel. Feuer, Schnee und Eis sind im zweiten Himmel für den Tag des Gerichtes zubereitet t.Levi 3, und so werden dann Reif und Schnee mit ihrer Kälte, alle Schneewinde mit ihren Plagen in den Gerichtstagen über die Gottlosen herfallen, dass diese nicht vor ihnen bestehen können Hen 100 13. Etwas Aehnliches muss wohl auch die erste armenische Rezension von t.Levi 4 meinen, die von den Plagen des Höchsten schreibt, durch die die Unterwelt Gefangene machen werde. Besonders reich, wenn auch etwas gekünstelt, zeichnet Weish 5 17ff. den Vernichtungskampf Gottes mittelst der Elemente: der Herr bewaffnet die Schöpfung zur Abwehr der Feinde und das All führt mit ihm den Kampf durch gegen die Verkehrten; ausfahren werden wohlgezielte Geschosse der Blitze und wie vom wohlgerundeten Bogen der Wolken werden sie zum Ziele fliegen, und aus einer Steinschleuder werden grimmerfüllte Hagelkörner geschleudert werden, es wird gegen sie wüten das Wasser des Meeres und Strömungen werden ungestüm zusammenschlagen. — Die vorzüglichsten Vernichtungskräfte der Natur sind Feuer und Sturm.

c) Besonders beliebt, vor allem in den Sibyllinen, ist das Todesgericht durch Feuer. Der Zorn Gottes ist der Blitz, der die Feinde verzehrt; für das jüdische Volk ist Gott umgekehrt eine Mauer von brennendem Feuer Sib III 706. Die Grundstelle für das Zornfeuer ist Mal 3 19, die hie und da (z. B. in b. sanh. 110b) zitiert wird; auch Sodoms Untergang ist für diese Art der Vernichtung typisch Jub 36 10 akr.Bar 4 35. Man vergleiche dazu noch die Lehre vom Weltbrand (§ 40, 2b) und vom Feuer der Enddrangsale (Bar 27 10 70 8 u. a.). Das Feuer ist die verzehrende Kraft, die alles Feindliche und Schädliche, all den schmutzigen Sündenstoff am Körper der Menschheit wegzubrennen vermag und dadurch zugleich eine Gesamtreinigung schafft. Schlicht und einfach sagt Jub 9 15 von dem Feuer des Vernichtungsgerichtes: Gott richtet mit Feuer. Nach Dan 7 9f. ergiesst sich ein Feuerstrom weit und breit von Gottes Richterstuhl, der selbst aus Feuerflammen besteht und Räder von flammendem Feuer hat: eine plastische Verknüpfung des reinigenden, verzehrenden Feuers mit der Gerichtsverhandlung. Der Gottlosen Pläne wird Feuer fressen Bar 48 39 (v. b: durch die Flamme sollen die Erwägungen ihrer Nieren geprüft werden), vgl. Sir 21 9 t.Sebul 10. Am jüngsten Tag dringt der Geruch des Schwefels bei allen Menschen hindurch Sib III 60f., ein feuriger Giessbach strömt vom Himmel, so dass alle Menschen in ihren Häusern umkommen III 53f., Feuer regnet vom Himmel V 377 274 III 690f. 542 vgl. V 508; feurige Schwerter fallen vom Himmel, grosse Fackeln leuchten mitten unter die Menschen hinein III 673f. Das ganze Geschlecht der Menschen will

Gott unter einem grossen Brand verbrennen IV 160f.; ebenso thut er der feindlichen Macht der Männer III 761 vgl. 809, er sendet einen Blitzstrahl und der Hochblitzende verdirbt alle Schamlosen mit Donnern und mit Leuchten und mit flammenden Blitzen V 298ff. (vgl. v. 325 und die Vernichtung der Erde durch einen Stern V 156, durch die Sterne V 531). Gott überschüttet die Sünder mit schmerzbringendem Feuer Hen 102 1; er verbrennt die, die Israel geschmäht haben, mit Feuer Abr 31. Der Messias vertilgt die feindlichen Heere durch Feuerstrom und flammenden Hauch aus seinem Mund Esr 13 10f.; er zerstört alle Städte auf den Grund mit vielem Feuer und verbrennt die Volksgemeinden Sib V 418f. vgl. III 287. Die Zeder (das Weltreich) geht in Flammen auf Bar 37 1; ebenso der ganze Leib des Adlers in Esr 12 3 wie Dan 7 11. Feuer kommt über die Feindin Jerusalems bis auf ferne Tage, dass sie zur Wohnstätte der Geister wird akr.Bar 4 35 vgl. Esr 5 3. Der Glanz brennenden Feuers kommt gegen die Götzendiener Sib prooem. 81 vgl. Abr 8. Auch Beliar wird durch eine feurige Macht verbrannt und mit ihm die übermütigen Menschen Sib III 72f. Den Gerechten dagegen wird die Flamme des Feuers und der Zorn über die Gottlosen nicht erreichen, wenn er ausgeht über die Sünder vom Antlitz des Herrn, zu vernichten alles Wesen der Sünder Ps Sal 15 4f. Die Heidenbilder und -tempel werden im Gericht verbrannt Hen 91 9 und alle Werke von Menschenhand fallen in die Flammen des Feuers Sib III 618.

d) Zum Blitz gesellt sich der S t u r m. In mech. 30 b zu Ex 14 21 ist zu lesen, dass sich die Rache an dem gottlosen Reich und an den Gottlosen durch einen Ostwind vollziehe. Der Sturm ist der göttliche Hauch, der in seiner Allgewalt niederwirft: der Hauch der Gottesmacht (πνευμα δυναμεως) widersteht den Gottlosen und wie ein Sturmwind verjagt er sie Weish 5 23 vgl. 11 20. Der apokalyptische Mensch entsendet stürmische Funken (scintillas et tempestates) von seiner Zunge Esr 13 10. Auch die Stimme Gottes, d. h. ursprünglich der Donner, ist stark zum Verderben. Gott schleudert sein Wort gegen die Gottlosen Hen 102 1, vgl. Weish 12 9: er kann die Bösen durch ein scharfes Wort mit einem Schlag vertilgen. Der Löwe (Christus) lässt seine Stimme gegen den Adler los Esr 11 37; mit dem Wort seines Mundes verdirbt er die ἔθνη παράνομα, schlägt er die Erde Ps Sal 17 24 35; die Rede seines Mundes tötet die Sünder Hen 62 2. Hier gehen, wie schon bemerkt, Gerichtsverhandlung und Vernichtungsakt ineinander über.

In Weish 18 15f., bei der Geschichte vom Tod der ägyptischen Erstgeburt, lesen wir etwas Interessantes über den vernichtenden λογος Gottes: da sprang der παντοδύναμος λόγος Gottes vom Himmel her vom Königsthron wie ein wilder Krieger mitten in das dem Verderben geweihte Land; als scharfes Schwert trug er den unwiderruflichen Befehl Gottes und dastehend erfüllte er alles mit dem Tod; den Himmel berührte er und auf der Erde schritt er einher.

e) Neben den Naturelementen ist endlich noch zuweilen das S c h w e r t als Waffe und Werkzeug genannt, mit dem Gott richtet und vernichtet, wobei der Gerichtsherr jedoch durchaus nicht immer in aktiver Wirksamkeit als Kriegsheld vorgestellt ist. Dass man solche Begriffe wie Schwert rein als Bild gebrauchte, das lehrt z. B. Hen 99 16 („der Hauch des göttlichen Zornes wird die Sünder alle mit dem Schwert umbringen“), vgl. noch Weish 5 20 18 16. Gott richtet mit (Feuer und) Schwert Jub 9 15, er richtet die anstürmenden Völker

mit Krieg und Schwert und Feuer Sib III 689; das Schwert Gottes wird trunken vom Blut der Könige Hen 62 12, es haust unter ihnen vor dem Angesicht des Menschensohnes 63 11 vgl. Sib III 287. Nach Sib III 672 f. (II 19 f.) fallen feurige Schwerter vom Himmel, und in Hen 91 12 ist es die achte Woche (die der Gerechtigkeit) selbst, der das Schwert gegeben wird; so werden die Sünder durchs Schwert umkommen 91 11 94 7. Wo die Gerechten das Gericht an ihren Bedrückern ausüben dürfen, da stehen sie als Schwertgewappnete da Hen 90 19 98 12. Demgemäss ist der Gerichtstag in Hen 94 9 99 6 ein Tag unaufhörlichen Blutvergiessens. Das reine Gleichniswort ist „Schwert“, wenn der slavische Henoch im Zusammenhang des Weltgerichtes sagt, das lügnerische Wort werde mit der Schärfe des tödlichen Schwertes zerhauen 63 4; hier ist Schwert nur ein Bild für Vernichtung. — Vom Messias hören wir die unbestimmte Aussage, dass er die Feinde töte und umbringe Esr 12 33 Bar 40 2 72 2 Sib III 654 V 109, oder dass er sie mit eisernem Stab zerschmettere und wie Töpfergefässe zerschlage Ps Sal 17 22 ff.

f) Zum Schluss muss die Selbstzerfleischung der Gottfeindlichen erwähnt werden. Von den Riesen, die einst im Gefolge der gefallenen Engel Gottes Welt verwüsteten, ging die Sage, dass sie sich selbst verzehrten Hen 10 9 ff. 87 1 88 2 Jub 5 2. So werden auch die gegen Jerusalem gezogenen Völker sich gegenseitig morden Hen 56 7 und gleicherweise nach Hen 100 1 ff. Sib II 21 f. die Sünder im Aufruhr der Enddrangsale.

Parallel dem Vernichtungsgericht steht (wie wir in § 31, 3 d ausführten) die Vernichtung durch die letzten Drangsale, durch die zuweilen der Untergang der für die Heilszeit unbrauchbaren Menschen vermittelt gedacht ist. Eine bezeichnende Vermischung von beidem (Enddrangsal und Vernichtungsgericht) giebt Hen 99 4—10 100 1—6 (§ 31, 7)

§ 39. Fortsetzung. Der Zustand der Verdammnis.

1. Beschreibung der Verdammnis.

a) Die Thatsache der Verdammnis besteht zunächst im Ausschluss von der Seligkeit und von der Stätte der Seligkeit. So ist wohl die aus Jes 48 22 57 21 genommene beliebte Formel zu verstehen, dass die Gottlosen „keinen Frieden haben“ werden (in Hen 12 5 f. 13 1 16 4 von den gefallenen Engeln; allgemein in Hen 5 4 94 6 98 11 15 99 13 101 3 102 3 103 8, etwas anders in Jub 24 31), denn damit will man sagen, dass sie keinen Teil am Heil bezw. an der Seligkeit haben. Weiter hören wir von dem ungläubigen Rabbi Elisa, er komme nicht zur Seligkeit und nicht zur Verdammnis b. chagiga 15 b. Die Gottlosen können nicht zu der Ehre der neuen Welt gelangen, weil sie die Zeit der Herrlichkeit weggeworfen haben Bar 51 16, vgl. Hen 108 3 99 1 Hen 53 2 und sonst in HenB (§ 38, 2 c); des Sünders wird nicht gedacht, wenn Gott die Gerechten heimsucht Ps Sal 3 11, man findet die Gottlosen nicht am Tag der Gnade über die Gerechten 14 9 vgl. 12 4 13 11. Andere Formeln sind: aus jenem Olam verstossen werden (טרד) b. chagiga 15 a, ausgerottet werden (כרת) b. schebuot 13 a, ausgewurzelt werden (עקר) sifre 84 b, vgl. ἐκριζοῦσθαι in Sib prooem. 59 sl. Hen 44 2 f; kein Teil am kommenden Olam haben b. sanh. 110 b und nicht zum kommenden Olam gelangen b. sanh. 110 b. Der allgemeinste Gegensatz zur Seligkeit ist das Verderben, ἀπώλεια Ps Sal 15 9 f. 2 31 3 11 9 5 13 11 14 9 (16 5) Hen 5 5 vgl. 51 1 Tob 13 2, perditio Esr 7 48 131 8 38 10 10 (perire häufig in Esra) Bar 30 51 (44 12);

corruptio Bar 42 7 85 13 (44 12) Esr 7 48 8 53, das Verderben im Untersten Abr 21. Der Gegensatz zum Leben der Heilszeit ist der ewige Tod Esr 7 48 92 8 38 b.berach. 28b (Jochanan b.S.) Philo de post. Cain. 11 CW II 9 Hen 99 11 108 3 („die Geister der Sünder werden in der Unterwelt getötet"), vgl. Hen 22 13 (äthiop. Text). Auch in Sib IV 184 f. (43) Hen 51 1 f. ist wohl angenommen, dass die Gottlosen in das Nichts des Todes zurücksinken, wie nach b.sabbat 152 b die Seele des sterbenden Gottlosen mit dem Abscheiden zu Grunde geht oder wie nach b.roschh. 17 a die geringeren Frevler mit Beschluss ihres Aufenthaltes im Fegfeuer vernichtet werden. Die Verurteilten stehen unter dem Zorn Gottes b.berach. 28b Hen 91 9 vgl. 55 3 62 12 Jub 36 10, und unter dem ewigen Fluch Jub 24 32 36 10 23.30 Hen 22 11 27 2 (102 3 5 5 f.) sl.Hen 52. Ist bei diesen Aeusserungen mehr allgemein die Unseligkeit, der Ausschluss von der Seligkeit, bedacht, so wird anderwärts oft der Zustand der Verdammnis näher beschrieben. Sie heisst die grosse condemnatio Hen 90 24 97 10 98 4 54 5 Bar 85 11, supplicium Esr 7 66 u. ö. (ire ad s. Bar 44 12, venit s. Bar 30 5). Es geht den Gottlosen schlecht und sie haben grosse Trübsal Hen 103 7 Esr 8 50 Sib II 298 ff., sie trauern und jammern t.Juda 25 Hen 108 3 5 vgl. sl.Hen 40 12 und sind ἐν ἀπορίᾳ Ps Sal 12 4. Es ist ein furchtbares Los Philo quod deter. 38 CW I 290, so furchtbar, dass man in der Gegenwart alle Thränen für den Anfang der zukünftigen Pein aufsparen sollte Bar 52 1 ff. 55 7 f. 48 41 sl. Hen 48 8; es wäre für die Sünder besser, sie wären nie geboren Hen 38 2, wie der slavische Henoch, als er die Hölle sah, ausrief: selig ist der Mensch, der nicht geboren ist oder wenn geboren nicht sündigt, damit er nicht an diesen Ort komme noch trage das Joch dieses Ortes 41 2.

b) Man denkt sich die Pein teils für die Seele teils für den Leib wirksam. Esra kennt seelische Qualen im Zwischenzustand, wenn er sagt animae corripientur in supplicio 7 84. Die Verdammten haben keine Ruhe sl.Hen 61 3 (Hen 99 14) Jub 24 31; sie sind ohne Hoffnung und Freude in unvermischter Furcht und Trauer Philo de pr. et poen. 12 M II 419; sie erleiden Schmach, denn: Gott giebt die, die ihn mit Spott bedeckt haben, auch der Verhöhnung des kommenden Aeons preis Abr 31, die gottlosen Feinde der Gerechten werden zum Gespött unter den Toten Weish 4 19, sie stehen auf zu ewiger Schmach und Abscheu Dan 12 2 Ps Sal 2 31 Jub 36 10. Für das feinere Gefühl besteht die Pein in Selbstvorwürfen: die Gottlosen werden einmal besonders darüber seufzen (in hoc ingemiscunt quod), dass sie Gottes Gesetz missachtet und ihre Ohren verstopft haben, um die Weisheit nicht hören und die Einsicht nicht annehmen zu müssen Bar 51 4, vgl. den eigenartigen Ausspruch des etwas späteren Rabbinen Juda b.Ilai in b.sukka 52a. Ebenso werden nach Esr 7 81 ff. die Sünder von der Reue gepeinigt, die sie über ihre frühere Verachtung des Gesetzes empfinden, müssen sie sich doch sagen, dass sie das Gesetz kannten und trotzdem nicht darnach handelten. Ausserdem erfindet man allerlei Mittel, um das Gefühl der Verworfenheit bei den Verdammten zu steigern. So sollen sie gezwungen werden, die Seligkeit der andern mitanzusehen; es gehört in Esr 7 83 85 zu der Pein der Zwischenzeit, dass die Sünder Lohn und Glück der Guten schauen; sie müssen nach Bar 51 6, ehe sie in ihre Pein abgehen, den Glanz der Seligen sehen. Und wenn die Gottlosen beim Gericht die Seligkeit des Frommen, den sie früher bedrängt haben, inne werden, dann werden sie

von schrecklicher Frucht erschüttert und geraten in Erstaunen über seine unerwartete Rettung Weish 5 2; sie müssen erleben, wie die, über die sie sich erhaben dünkten, alsdann erhaben sind Bar 51 5, sie werden laut schreien, wenn sie sehen, wie die Gerechten leuchten Hen 108 15 Bar 30 4, vgl. βίος 39 und Hen 38 4 (die Mächtigen der Erde werden nicht im stande sein, das leuchtende Antlitz der Heiligen zu schauen). Beim Weltgericht zeigt der Höchste den verdammungswürdigen Völkern (Heiden) das Gegenüber von Seligkeit und Unseligkeit (deliciae-oblectamenta und ignis-tormentum) Esr 7 38 (42), und dies ist da als dauernde Qual gedacht, wo die Hölle dem Ort der Seligen gegenüber verlegt wird. — Umgekehrt denkt man sich aus, dass die Schuldigen das Gericht über ihre Gesinnungsgenossen (vor dem eigenen Urteilsspruch) mit ansehen müssen Hen 55 4 (die Könige und Mächtigen haben beim Gericht über Asasel und seine Scharen zuzuschauen), vgl. Hen 10 12 12 5 14 6.

c) Anderwärts ist eine leibliche Verdammnis beschrieben, wobei wir freilich nicht immer klar erkennen, ob die Worte buchstäblich verstanden sein wollen. Vermutlich wiegt die Vorstellung der leiblichen Verdammnis überall vor bei Ausdrücken wie tormentum Bar 55 2 Esr 7 38 47, t. futurum Bar 54 15 59 11, sinus tormentorum Esr 7 36, ire ad tormentum Bar 48 43, t. judicii excipiet eos Bar 54 14; βάσανος IV Mk 9 9 12 12 13 14 Hen 10 13 22 11 63 10 t. Asser 6 („vom bösen Geist gequält werden"); εἶναι ἐν ὀδύνῃ Weish 4 19; (cruciatu) cruciari, cruciatus, cruciamentum(a) Esr 7 67 72 Bar 85 9 51 6 Esr 8 59 9 12 9 u.s.w.; Peinigungen des Abgrundes Abr 21, alle Arten der Peinigung sl. Hen 10 2. Hen 67 8 f. redet von leiblichen Martern, die die abgeschiedenen Geister der Gottlosen durchmachen und durch die eine Veränderung des Geistes bewirkt wird. Nach sl. Hen 10 3 endlich sieht Henoch unbarmherzige Engel scharfe Werkzeuge unbarmherziger Peinigung tragen, ähnlich Hen 53 3 f. 56 1. Desgleichen müssen wir an körperliche Qualen denken, wenn wir hören, dass die Verdammten Durst leiden Esr 8 59 Sib II 307, oder dass am höllischen Ort von allen Seiten Frost, Eis, Durst und Frieren sei sl. Hen 10 2 (vgl. die Lehre der Essener Josephus B II 155). Gewürm ist die Lagerstätte der gottlosen Könige Hen 46 6, Gott giebt Feuer und Würmer in das Fleisch der Feinde Israels, dass sie vor Schmerz heulen Jdt 16 18; mit Würmern angefüllt müssen die Verdammten umherfliegen Abr 31. Die Kinnbacken der bösen Engel werden mit rauhen Steinen zugedeckt Hen 54 5. Mitunter ist der Ort der Verdammnis als ein furchtbarer Kerker beschrieben, wo die Gottlosen in Ketten liegen Hen 103 8 b. berach. 28 b (vgl. Weish 17 18 und die pharisäische Lehre Josephus A XVIII 14); sie sind mit Ketten gebunden an den Sammelort ihrer Vernichtung eingeschlossen Hen 69 28 22 11 10 14, wie man dies besonders gern von den gefallenen Engeln berichtete Hen 10 13 f. 67 4 69 28 54 3 56 1 vgl. sl. Hen 10 3 Hen 88 3.

d) Vor allem aber dachte sich der Jude die Hölle von Finsternis und Feuer voll. Die Finsternis wird sowohl als körperliche wie als geistige Verdammnis zu fassen sein; sie ist das Gegenstück des Lichtes, in dem die Seligen leben und das auf der Stätte des Heils scheint (§ 44, 4). Die in Finsternis Geborenen werden in die Finsternis geworfen, sagt Henoch in 108 14 103 8 vgl. 92 5 Jub 7 29; das Erbe der Sünder ist Dunkel (σκότος) Ps Sal 14 9 15 10 vgl. Sib IV 43 (= Nichtexistenz) Philo de execr. 6; das Licht ist vor ihnen verschwunden, Finsternis ist ihre Wohnstätte Hen 46 6 63 6 (vgl. 62 10 „Finsternis

wird auf ihr Angesicht gehäuft" und das Aussehen der Verdammten No. 1 f.). Der slavische Henoch sieht, dass es eine furchtbare Finsternis ist 10 2. Die Rabbinen reden von der Finsternis des Gehinnom, vgl. noch Josephus B II 155 III 375 Jub 5 14 Weish 17 21 (analog der ägyptischen Finsternis). Auch die drei Oerter des vorläufigen Aufenthaltes der Abgeschiedenen in Hen 22 mangeln des Lichtes, und nach sl.Hen 7 1 hat der zweite Himmel, wo die gefallenen Engel sind, eine Finsternis, die grösser ist denn die der Erde.

e) Noch häufiger stossen wir auf die Feuerhölle. In der Regel wird dieses Feuer wörtlich gemeint sein und man setzt voraus, dass die lebenden Gottlosen beim jüngsten Gericht mitsamt ihrem Leib ins Höllenfeuer versinken, bezw. dass die vom Tod zum Gerichtsakt Wiederkehrenden mit einem materiellen Leib versehen werden. Man wird übrigens auch dem Geist und dem Geistesleib eine Art körperlichen Empfindens beigelegt haben, wie die gefallenen Engel an ihrem Feuerort eine leibliche Qual spüren sollen. Der Apokalyptiker Henoch hat verschiedene Höllen gesehen, er beschreibt sie aber alle als Feuerhöllen; so ist der endgültige Strafort der gefallenen Engel ein χάος τοῦ πυρός 10 13 6, ein χάσμα mit herabsteigenden Feuersäulen, die kein Mass haben 18 11; der Strafort der gefallenen Sterne ist ein Ort, wo man ein grosses loderndes Feuer sieht 21 7. Ebenso denkt sich der Verfasser von Hen 85 ff. die Hölle der gefallenen Sterne 90 24 (vgl. 21 3 108 4) und in die gleiche feurige Tiefe kommen nach ihm die siebzig (dämonischen) Hirten 90 25, während die verblendeten Schafe (Israeliten) in eine andere feurige Tiefe müssen, wo der Seher sie brennen und ihre Gebeine in Flammen stehen sieht 90 26 f. Vereinzelte Aeusserungen in dem Komplex von Hen 91—108 bestimmen ebenfalls, dass die Sünder in der Feuerverdammnis brennen 91 9 98 3 (in einem feurigen Ofen) 100 9 103 8 108 3, während in 102 1 das Vernichtungsgericht gemeint ist. Auch der Weise der Bilderreden sieht im Geist die Engel in einem Feuerofen 54 6 oder in einem brennenden Thal 67 4, die bösen Menschen in einem tiefen Thal mit flammendem Feuer 54 1 (63 10), wenn er auch im ganzen das Los der Gottlosen mehr als Vernichtung und Ausschluss von der Seligkeit gefasst hat. In allen Teilen liebt das Henochbuch die Formel „ins Feuer geworfen werden" 10 6 90 24—26 91 9 98 3 108 6 54 2 6 56 3, vgl. noch t.Juda 25 (griech. Text) und sl.Hen 63 4. Esra spricht von ignis et tormentum 7 38 vgl. 13 38, vom furnus gehennae 7 36 (vgl. 5 8, wo wir lesen, dass ein unterirdisches Feuer aus der zerrissenen Erde hervorbricht); Baruch nennt das domicilium in igne 44 15 (64 7), tormentum ignis 59 2, via ignis (parallel dem Pfad zur Gehenna) 85 13, das fressende Feuer 48 43. Der slavische Henoch beschreibt den Feuerort 10 2, der Gottlose bezw. das Lügenwort wird hineingeworfen und brennt in Ewigkeit 63 4; die Abrahamapokalypse macht den Asasel selbst zur Feuerhölle: er ist die Fackel des Ofens der Erde c. 14, mit seiner Zunge werden die Gottlosen verbrannt c. 31, oder heisst es, Gott bereite die Feinde Israels zur Speise dem Feuer des Hades c. 31. Ausserdem reden vom Verdammnisfeuer Sib prooem. 82 III 507 (die Bösen werden alle Tage mit Fackeln verbrannt; sie brennen in Ewigkeit); vom πῦρ αἰώνιον griech. Bar 4 Test. patr. (Sebul 10) IV Mk 12 12; vom flammenden Feuer, das die verleumderische Zunge verzehrt Ps Sal 12 4; vom Feuer im Fleisch der Feinde Jdt 16 18. Das Gehinnom in der rabbinischen Theologie endlich ist in erster Linie Feuerhölle; man stützt sich auf Jes 30 33 und sagt:

bereitet ist der Tofet, seine Nahrung ist Feuer und viel Holz, und der Wind Jahwes zündet ihn an wie ein Schwefelstrom mech. 31 a zu Ex 14 21, vgl. noch beresch. r. 2 2 vajj. r. 24 3. In b. pes. 54 a, wo ebenfalls Jes 30 33 zitiert wird, ist zwischen dem Gehinnom als dem Raum und dem Feuer als dem, was den Raum füllt, unterschieden (Dan 7 11 handelt nicht vom Verdammnis-, sondern vom Vernichtungsfeuer). — Die Finsternishölle und die Feuerhölle sind ursprünglich zweierlei Höllen. Die Finsternis ist synonym mit Tod, Nichtexistenz, Verderben, wie in Ps Sal 14 9 15 10 neben σκότος die Parallelwörter ἀπώλεια und ᾅδης stehen, der jüngste Tag kann ein Tag des Blutvergiessens und der Finsternis heissen Hen 94 9; demgemäss entspricht die Finsternishölle mehr dem Vernichtungsgericht und sie ist nahe bei der alten Auffassung des Hades als des blossen Totenortes, vgl. Weish 17 14 griech. Bar 4. Die Feuerhölle dagegen entspricht der Verdammnis, sie repräsentiert den Strafcharakter, das „Höllische" am Hades. Später fühlt man diesen Unterschied nicht mehr und verbindet beide Höllen; so lesen wir in sl.Hen 10 2: an jenem Ort ist furchtbare Finsternis und unerhellbarer Nebel und nicht ist daselbst Licht, sondern finsteres Feuer brennt beständig und ein Strom des Feuers geht aus und der Ort ist von allen Seiten Feuer; vgl. noch Hen 103 8 Sib II 289 ff. Obwohl Finsternis und Feuer sich eigentlich ausschliessen, stossen sie doch in dem zusammen, dass sie zwei Arten des Hades sind. Eigenartig ist die Feuerprobe in Sib II 253 285 ff.

f) Das Aussehen der Verdammten beschreibt Bar 51 im Gegensatz zu den Gestalten der Seligen: sie werden noch mehr dahinschwinden (vgl. Esr 7 87 Bar 30 4) zu staunenerregenden Erscheinungen (oder: beim Anblick der staunenerregenden Erscheinungen) 51 5. Während die Gerechten wie die Sterne glänzen, sind ihre Gesichter schwärzer denn die Nacht Esr 7 125, wie auch in der Tiersymbolik Hen 85 ff. die bösen Menschen als schwarze Tiere gezeichnet werden. Dass diese Finsternis zugleich etwas Aeusserliches und etwas Innerliches bedeutet, lehrt uns der Verfasser der Bilderreden, der nach 62 10 63 11 sieht, wie auf die Angesichter der gottlosen Könige Finsternis gehäuft wird. Auch die gefallenen Engel in der Hölle haben ein dunkles Aussehen mehr denn die Finsternis der Erde sl.Hen 7 2, und die Gregoroi im fünften Himmel sind finsteren Angesichts 18 2. Daniel sagt kurz und umfassend: die Gottlosen stehen auf zum Abscheu 12 2.

g) Die Qualen sind unaufhörlich und werden täglich erneuert. Das Gericht wird täglich in Schmach und Fluch und in Zorn und in Qual und in Grimm und in Plage und in Krankheit erneuert Jub 36 10. Die Qualen dauern unaufhörlich fort, ohne auszusetzen Philo de cherub. 1 CW I 170 Sib prooem. 82 sl.Hen 7 2 mechilta 31 a Hen 67 8 Lehre der Essener (Josephus B II 155). Die Ansicht, dass die Pein am Sabbat aussetze, begegnet uns in einer Legende über Akiba b. sanh. 65 b beresch. r. 2 3 u. s. w., ist aber wohl ein späteres Fündlein. — Zuweilen spricht man den Glauben aus, dass die Gottlosen in der Verdammnis zur Erkenntnis ihrer Sünde und zur Erkenntnis Gottes kommen, s. § 42, 3 c.

2. Die Dauer der Verdammnis.

a) Die Verdammnis erscheint in der Regel als definitiver Zustand und dauert ewig. Gleich die Danielapokalypse sagt so 12 2 (zitiert in b. roschh. 16 b); ebenso Jdt 16 18 und Hen 5 5 (die Jahre ihres Verderbens werden vermehrt

ἐν κατάρᾳ αἰώνων), ob aber an solchen Stellen wie den beiden letzten die Ewigkeit buchstäblich gemeint sein will, ist recht fraglich, zumal da in Hen 1—36 den Seligen nur „langes Leben“ geweissagt wird. Belege für die Lehre von der ewigen Verdammnis finden sich fast in jeder Schrift; im Henochbuch: 10 14 22 11 27 2f. 90 26 91 9 102 8 103 8; in HenB 46 6 (es giebt keine Aenderung mehr) 53 2 67 13 63 6; in den Psalmen Salomos: 2 31 ἀπώλεια αἰώνιος, die Stellen 3 11 f. 15 12 f. 2 34 haben die Formel εἰς τὸν αἰῶνα. Die Testamente der Patriarchen reden vom ewigen Feuer Sebul 10 Juda 25, ebenso die griechische Baruchapokalypse c. 4 und Abr 31. Weiter: Jub 36 10 24 32 (ewiger Fluch); Sib prooem. 82 III 507; IV Mk 9 9 13 14 12 12; Philo de cherub. 1 CW I 170 de post. Cain. 11 CW II 9 (ἀίδιος θάνατος) de pr. et poen. 12 M II 419 (θάνατος ἀθάνατος); nach Weish 4 19 werden die Gottlosen ἕως ἐσχάτου verwüstet und sind in Schmerzen. Die Pharisäer und die Essener lehren gleichfalls eine ewige Hölle für den Bösewicht (Josephus B II 163 A XVIII 14; B II 155). Besonders ausführlich spricht der Apokalyptiker Baruch davon, dass der durch das Endgericht geschaffene Zustand ein endgültiger sei; die neue Welt habe kein Erbarmen mit denen, die zur Pein gegangen seien 44 12; und es sei „dort“ keine Gelegenheit für die Busse (vgl. Esr 9 12), nicht ein Ende für die Zeiten, und nicht eine Länge für die Stunden, und nicht ein Wechsel für die Wege, und nicht eine Gelegenheit für das Gebet, und nicht eine Entsendung von Bitten, und nicht Erlangung von Erkenntnis, und nicht Hingabe von Liebe (datio charitatis), und nicht Gelegenheit für die Reue der Seelen, und nicht Fürbitte für Vergehungen, und nicht Gebet der Väter, und nicht Flehen der Propheten, und nicht Hilfe der Gerechten 85 12 (das „dort“ wird vom Gerichtsakt und noch mehr vom Verdammniszustand zu verstehen sein). Auch Esra schreibt, dass mit dem Tod des Menschen die Möglichkeit zur Busse und zu guten Werken ein Ende habe 7 82. Wo dann diese beiden Apokalyptiker zwischen einer vorläufigen und einer endgültigen Verdammnis unterscheiden, da reicht die letztere klarerweise in die Ewigkeit, vgl. z. B. Bar 36 11. Vgl. noch Sib II 308 ff. Endlich bezeugt auch der slavische Henoch die Endlosigkeit der Verdammnis, denn der Strafort ist den Gottlosen zum „ewigen Erbteil“ bereitet 10 6 42 2 Sok 60 1 ff., die Rückkehr ist ausgeschlossen 61 3 und eine Reue nach dem Tode giebt es nicht 62 2.

b) Die Talmudisten lehren die Ewigkeit der Hölle, des Strafortes selbst b. pes. 54a, meistens aber auch ebenso die ewige Verdammnis für den einzelnen Unseligen; wir hörten z. B. den Jochanan b. Sakkai in b. berach. 28b vom ewigen Zorn Gottes, von der ewigen Fessel und dem ewigen Töten reden. Daneben aber findet sich die Ansicht, dass der Aufenthalt im Gehinnomfeuer (auch nach dem eschatologischen Endakt) nur ein zeitweiliger sei. Allemnach war die Dauer der Verdammnis in den Kreisen der Rabbinen Gegenstand des Disputes, wie aus b. roschh. 16b 17a zu ersehen ist. Die Schule Schammais nämlich verdammt die völligen Frevler zu ewigem Aufenthalt im Gehinnom (nach Dan 12 2), nimmt aber für die Mittelmässigen ein vorübergehendes Höllendasein an, nach dessen Aufhören sie wieder heraufsteigen; vermutlich soll dieser zeitweilige Aufenthalt im Fegfeuer zur Reinigung von den Sünden dienen. Die Schule Hillels hat noch mildere Gefühle für die Mittelmässigen und behauptet für die besonderen Frevler ewige Verdammnis, für die geringeren

Frevler eine zeitweilige Verdammnis, die mit der völligen Vernichtung endigt. Akiba glaubt (edujot II 10), das Strafgericht über Gog und Magog in der Zukunft werde zwölf Monate dauern, ebenso das Strafgericht über die Frevler in der Hölle, er nimmt diese Meinung aus Jes 66 23, wo es heisse, „es wird sein von einem Monat (d. h. von dem Monat an, in dem der Betreffende gestorben ist) bis zu seinem (nämlichen) Monat“. Akibas Zeitgenosse Jochanan b. Nuri sagt sogar, das Gericht über die Frevler daure nur vom Wochenfest bis zum Pfingstfest, weil in Jes 66 23 stehe: „von einem Sabbat zum andern“. Ob diese Gelehrten nach dem Aufhören des Höllenzustandes die Begnadigung der Frevler oder ihre Auflösung in das Nichts (vgl. Hen 51 1 f. Sib IV 184 f.) annehmen, darüber bekommen wir keinen Aufschluss. Das Motiv für diese Ansichten, wie auch für die Lehre, dass die Rotte Korahs und das Geschlecht der Wüste am Endakt selig werden (§ 43, 5 c), ist wohl das Bedürfnis, keinen Israeliten dauernd im Gehinnom zu wissen; es ist manchen Führern des späteren Judentums ein unerträglicher Gedanke, dass Angehörige des Gottesvolkes sollten in ewiger Verdammnis gehalten sein, vgl. b. erubin 19a. Eine αποκαταστασις der gefallenen Sterne (Engel) ist wohl in Hen 18 16 21 6 vorausgesetzt; eine αποκαταστασις Aller bezw. aller Israeliten dagegen ist nirgends ausdrücklich behauptet, eher finden wir Anschauungen wie die des Paulus in I Kor 15 26—28. Somit steht die Lehre von der αποκαταστασις in dem pseudonymen Gedicht Justin de monarchia 3 (κἄπειτα σώσει πάνθ' ἃ πρόσθ' ἀπώλεσεν) isoliert da, sie besagt auch nicht ausdrücklich eine Beseligung von Personen, und die durch die Fürbitte der Frommen erwirkte endliche Begnadigung der Verdammten in Sib II 312 f. 331 ff. ist wohl von einem Christen geschrieben.

3. Der Ort der Verdammnis.

a) Man denkt meistens, dass die Unseligen an einem Ort beisammen seien. Ganz allgemein sagt Hen 108 15, die Sünder gehen dahin, wo ihnen Tage und Zeiten bestimmt sind. Philo redet vom Lande der Gottlosen (ἀσεβῶν χῶρος) de cherub. 1 CW I 170; vermutlich meint er damit einen wirklichen Ort der Verdammnis, wenn er auch sonst den Hades allegorisch verflüchtigt de congressu 11 CW III 83 und wir nicht wissen, was der χῶρος ἀσεβῶν an der letzteren Stelle heissen soll. Weiter erwähnt Henoch im allgemeinen den „Ort der Verdammnis“ 90 24, und der status vindictae, der nach Bar 59 10 dem Mose gezeigt wurde, ist wohl auch die Hölle. An diesem Ort sind die Unseligen versammelt Hen 27 2, am „Sammelort ihrer Vernichtung eingeschlossen“ Hen 69 28 vgl. 10 14. Sie bilden gleichsam eine Gemeinde, wie es in sanh. XI 3 heisst, dass die Leute von Sodom in der Gemeinde der Frevler stehen werden. Auch Hen 81 8 schreibt, der Sünder sterbe mit dem Sünder, der Abtrünnige versinke mit dem Abtrünnigen, und will damit wohl sagen, der einzelne Sünder komme mit dem Haufen der Sünder in die Verdammnis.

b) Der Name des Höllenortes. Allgemein bekannt ist die rabbinische Bezeichnung Gehinnom (גֵּיהִנֹּם oder גֵּיהִנָּם), die aus dem Namen des südlich von Jerusalem gelegenen Thales Hinnom hervorging. Man sagt יָרַשׁ גֵּיהִנָּם abot I 5, יָרַד לְגֵיהִנָּם abot V 19 b. roschh. 17 a, דֶּרֶךְ שֶׁלַּגֵּיהִנֹּם b. berach. 28 b vgl. Bar 85 13 Syr. Nach der Baraita in b. pes. 54 a ned. 39 b ist Gehinnom wie Eden eines der sieben vor der Schöpfung entstandenen Dinge; der Raum wurde vor der Schöpfung erschaffen, das Feuer aber erst am Vorabend des Sabbats, oder

nach anderer Ansicht am zweiten Schöpfungstag tos. ber. VI 7. Die Rabbinen glauben, Gott habe das Gehinnom dem Abraham geoffenbart beresch. r. 18 17, wie nach Bar 59 10 dem Mose die Hölle gezeigt wurde. Man weiss, wie gross Gehinnom ist, nämlich 60 mal grösser als Eden, 216000 mal grösser als die Welt, die Welt verhält sich also zur Hölle „wie der Deckel zum Topf", man kann daher sagen: die Grösse der Hölle ist masslos b. taanit 10a vgl. schir r. 6 9. Wenn solche Aeusserungen ernst gemeint sein sollten, so würden sie an die Klage des Apokalyptikers Esra erinnern, dass die meisten Menschen verloren gehen; vermutlich liegen aber mythologische Reste darin vor. — Ausserhalb der rabbinischen Litteratur begegnet das Wort Gehenna in Bar 59 10 85 13 Syr (der lat. Text hat dafür carbones, parallel mit via ignis) Esr 7 36 (furnus gehennae), vgl. στυγίη γέεννα in einzelnen Handschriften von Sib IV 185. Von Haus aus ist Gehinnom die Hölle der bösen Juden, die letztgenannten Stellen beweisen aber, dass der Begriff Gehenna zu der Bedeutung „Hölle der bösen Menschen" erweitert wurde. — Andere Namen des Strafortes sind: Hades Ps Sal 14 9 15 10 (ᾅδης zusammen mit σκότος und ἀπώλεια) sl.Hen 40 12 (der sehr grosse Hades) 42 1 ff. Abr 31 t.Levi 4; infernum Esr 4 7 Syr. Der Ausdruck Scheol = Hölle findet sich in Hen 63 10 99 11 103 7, wohl auch 56 8; in Jub 7 29 22 22 stehen daneben die Worte „Ort des Gerichtes", „Finsternis der Tiefe". In der rabbinischen Litteratur unserer Zeit scheint שאול = Hölle nur in b. sanh. 105a vorzukommen, wo Ps 9 18 zitiert wird. Andere Formeln sind Ταρταρα ευρωεντα Sib IV 185, ταρταρεος εν Αιδου χωρος αθεσμος Sib V 178 vgl. Philo de execr. 6. — Zuweilen ist wie in Dan 12 2 kein Ort der Verdammnis genannt.

ᾅδης ist Totenort im allgemeinen (ohne das Begriffsmoment der Hölle) in Sirach, Tob 3 10 13 2 Esth add 2 7 Geb Asarj 65 Ps Sal 4 13 Weish 1 14 2 1 16 13 17 14 II Mk 6 23 III Mk 4 8 5 42 51 6 31 akr Bar 2 17 3 11 19 Sib II 228 (Uriel als Hadeswächter, vgl. Hen 20 2). Infernum steht so allgemein gebraucht in Bar 11 6 21 23 23 5 48 16 52 2 56 6 Esr 4 41 8 53, in Bar 21 23 23 5 52 2 Esr 4 41 8 53 wohl mit dem Gedanken an das Weltgericht verbunden, das auch die in der Unterwelt befindlichen abgeschiedenen Seelen umfasst. Die Scheol ist = Unterwelt im weiten Sinn in der Rede der Freidenker Hen 102 5 11, auch nach Hen 51 1 soll die Scheol wohl alle Menschen vor der Auferstehung aufbewahren. Den Uebergang von der alten Vorstellung des Totenreiches zu der neuen der Hölle machen Worte wie Ps Sal 15 10: die ἀνομίαι verfolgen die Sünder ἕως ᾅδου, oder Jub 24 31: wenn der Same der Philister sich gleich in die Unterwelt flüchtet, so wird auch dort seine Strafe gross sein und auch dort wird er gar keinen Frieden haben; ebenso verknüpft Jub 5 14 sî'ol mit „Finsternis" und „Tiefe", und nach den gefälschten Versen in Justin de monarchia 3 giebt es zwei Wege zum Hades, einen für die Gerechten und einen für die Ungerechten, vgl. noch Sib V 178.

c) Die äussere Beschaffenheit des Strafortes. Gehinnom ist ein Thal; so ist auch der Strafort vielfach als Thal oder als Schlucht bezeichnet. Der apokalyptische Wanderer kommt an eine tiefe Schlucht (φαραγξ) Hen 26 f. 90 24 ff. vgl. 10 13 (χαος) 18 11 (μεγα χασμα) 21 7 88 1 3. Ebenso sieht der Weise der Bilderreden ein tiefes Thal mit offenem Schlund 53 1, ein tiefes Thal mit loderndem Feuer 54 1 f. vgl. 67 4 oder die tiefe Kluft des Thales 56 3. Vgl. noch Abr 21 sl.Hen 28 3 (Abgrund). Der Talmud redet vom בְּאֵר שחת (opp. das Leben des kommenden Olam) z. B. b. berach. 28b (Nechunja b. Hakana) abot V 19 vgl. βόθρος ᾅδου Sir 21 10, wobei der Ausdruck vielfach nicht buchstäblich, sondern bildlich gemeint sein wird. Esra nennt die Hölle einen sinus tormentorum 7 36, oder heisst sie ihrem Strafcharakter entsprechend ein Feuerofen Hen 54 6 98 3 Esr 7 36 Abr 14 u. s. w. Die Essener denken sie sich als eine finstere und kalte Höhle (Josephus B II 155). Man spricht von einem os

gehennae Bar 59 10, von einem Rachen der Scheol, den sie aufsperrt, um die Sünder zu verschlingen Hen 56 8, von einem Schlund sl.Hen 28 3, von einem Mund der Erde, der die Gottlosen verspeist und der als eines von zehn Dingen am Vorabend des Sabbats bei Dämmerung erschaffen wurde b. pes. 54a. Man will von einer Thüre des Gehinnom wissen b. erubin 19a sukka 32b (Schule des Jochanan b. Sakkai) erubin 19a (Schule des Ismael), ebenso von πύλαι ᾅδου Ps Sal 16 2 vgl. Weish 16 13 III Mk 5 51, von Thorwächtern sl.Hen 42 1 4 LXX Hi 38 17, von Ausgängen des Infernum (exitus inferni und viae paradisi) Esr 4 7 Syr. In der plastischen, durch die Mythologie beeinflussten Phantasie verwandelt sich der offene Schlund in den Höllenwurm; nach Abr 31 verwesen die Gottlosen in dem Leib des bösen Wurmes Asasel und nach griech.Bar 4 frisst der Drache die Leiber.

d) Die geographische Lage des Strafortes. Da man ursprünglich ein Thal bei Jerusalem zur Hölle gemacht hat und man den Verdammnisort innerhalb des Weichbildes der Heilsstätte haben wollte, so war die Lage des Strafortes gegeben. Demgemäss bezieht die Schule Ismaels in b. erubin 19a das Wort Jes 31 9 „der sein Feuer in Zion hat“, auf das Gehinnom. Die Schule des Jochanan b. Sakkai weiss sogar genau mitzuteilen, dass die Thüre des Gehinnom sich an dem Platz im Thal Hinnom befinde, wo zwischen den zwei Dattelpalmen Rauch aufsteige b. erubin 19a vgl. sukka 32b.

Natürlich denken die Rabbinen, wenn sie das Wort Gehinnom in den Mund nehmen, nicht immer an seine Lage bei Jerusalem, vielmehr ist der Ort oft zum Begriff geworden. Wir haben folgende Entwicklung zu konstatieren. Zuerst ist Gehinnom die eschatologische, d. h. mit dem Endakt in Funktion tretende Hölle bei Jerusalem; dann ist es die bereits gegenwärtige Hölle bei Jerusalem, in die der abscheidende Gottlose mit dem Tod kommt (Schule Jochanans); dann ist es die Hölle im allgemeinen ohne den Gedanken an seine Lage.

Auch die Henochapokalypsen setzen die Hölle dicht neben Jerusalem, wenn sie gleich den Namen der Reichgottesstadt nicht nennen. Nach Hen 90 26 ist der feurige Abgrund, in den die verblendeten Schafe geworfen werden, inmitten der Erde zur Rechten des Hauses; c. 26f. erwähnt eine tiefe, trockene Schlucht (d. h. wohl das Thal Hinnom) in der Mitte der Erde in dem gesegneten Land; nach sl.Hen 28 3 liegt der Ort gleichfalls inmitten der Erde, vgl. noch Hen 56 8. Die Hölle bei Jerusalem ist das Korrelat zu Palästina und Jerusalem als der Stätte des Heils. Das Korrelat zu der Erde als dem Heilsschauplatz ist die unterweltliche Hölle. Auch die jerusalemische Gehinnomhölle ist freilich unter der Erdoberfläche gedacht, man steigt in dieselbe hinab oder versinkt in sie oder wird in sie geworfen (abot V 19 Hen 56 8 u. s. w.); es ist aber auch umfassender von der „Unterwelt unter der Erde“ Abr 31, von den untersten Orten sl.Hen 31 4, oder von der „Tiefe“ Jub 7 29 geredet. Nach Abr 21 ist der Strafort in den untersten Teilen der Erde, vgl. Geb. Man 13; es geht von der Erde abwärts bis zum untersten Hades sl.Hen 40 12. Wenn die Erde sich zu der Hölle wie der Deckel zum Topf verhält b.taanit 10a, so ruht sie auf der ungeheuren Unterwelt. Das Korrelat zum jenseitigen Seligkeitsort, speziell zum Paradies ist die jenseitige (transscendent gedachte) Hölle. Paradies und Gehenna nehmen die Menschen nach dem Weltuntergang und nach dem Weltgericht in Empfang Esr 7 36; der slavische Henoch, den wir eben von der Unterweltshölle sprechen hörten, sieht im dritten Himmel, in der Gegend des Nordens Paradies und Hölle einander gegenüber c. 10; auch nach dem

griech. Baruch (c. 4) ist die Hölle im dritten Himmel. Dies ist ein äusserlicher Ausdruck dafür, dass die Hölle im Jenseits liegt. — Eine seltsame Vermischung bietet Abr 31, wonach die Gottlosen über dem Aër in der Unterwelt unter der Erde fliegen (vgl. die verschiedenen Angaben über den Ort des Dämonenreiches § 23, 5c). Allgemeiner beschreibt Henoch in 108 3 ff. die Stätte der Unseligen als einen wüsten und unkenntlichen Ort, wo keine Erde ist; es befindet sich dort eine unermesslich tiefe Wolke und eine hellbrennende Feuerflamme, vgl. auch Hen 18 12 21 2.

Die Gestalten wie helllodernde Berge, die Henoch nach 108 4 jetzt schon in der Hölle erblickt, sind wohl die gefallenen Engel (Sterne), die nach Hen 18 13 21 3 (17 1) als grosse im Feuer brennende Berge gesehen werden. Nach Charles z. St. sind es die Sünder im allgemeinen, aber die würden doch schwerlich mit solch hervorragenden Gestalten gleichgesetzt werden können.

Der Verfasser der Bilderreden möchte gern wissen, wo in der künftigen Welt die Wohnung der Sünder und die Ruhestätte derer, die den Herrn der Geister verleugneten, sein werde 38 2; er erhält aber darauf keine genaue Antwort. — Die Abrahamapokalypse ist die einzige, die die Hölle ausdrücklich mit der Behausung des Satans identifiziert; Asasel ist die Fackel des Ofens der Erde c. 14, oder sind die Gottlosen im Leib des Wurmes Asasel c. 31. Wir erinnern uns daran, dass auch die Wohnung des Satans teilweise in der untersten Unterwelt gedacht wird § 23, 5c.

e) Der Verfasser von Hen 90 24—26 unterscheidet deutlich zwei, der Lage nach getrennte Höllenörter, einen für die dämonischen Wesen, den andern (inmitten der Erde) für die gottlosen Israeliten. Vermutlich ist diese Zweiheit auch in HenB zu finden; die eine Hölle ist in 53 1 genannt vgl. 56 3, die andere liegt an einem andern Teil der Erde und ist für die Könige und Mächtigen bestimmt 54 1. Die Hölle für die Dämonen soll wohl noch schrecklicher als die zweite sein. Unklar ist das Verhältnis von sl.Hen 40 und 10. — Die spätere rabbinische Theologie zählt sieben Wohnungen innerhalb der Hölle der Gottlosen, z. B. schocher tob zu Ps 11, der Gedanke aber, dass der Strafort entsprechend den verschiedenen Graden der Verdammnis in Teile geteilt sei, ist wohl älter. Wir können aus unserer Periode nur allgemeinere Aussprüche verzeichnen, vom Untersten und dem Verderben in ihm Abr 21, von den untersten Orten, deren Dämon der Teufel ist sl.Hen 31 4, vom untersten Hades als dem Gegenpol des siebten Himmels sl.Hen 40 12, von der untersten Stufe, die gewisse Frevler einnehmen müssen b.kidd. 40b (Eleasar b.Zadok), von dem Ort, der für die Rotte Korah im Gehinnom abgeschieden wurde bamidb. r. 16 33. Der Ausdruck „äusserste Verdammnis“ findet sich in Hen 54 5 für die Strafe der gefallenen Engel.

f) Nach der anfänglichen Vorstellung wird die Hölle erst mit dem eschatologischen Endakt gebildet. Später aber glaubt man, die Hölle sei schon da, entweder in der Form, dass der Gottlose gleich mit dem Tod in dieselbe kommt, oder in der unbestimmteren Form, dass der Strafort wie das Paradies schon von Gott bereit gehalten sei. Im letzteren Fall heisst es dann: et apparebit sinus tormentorum, revelabitur furnus gehennae Esr 7 36. Die Rabbinen behaupten sogar, wie wir hörten, die ewige Präexistenz der Hölle b.pes. 54a. — Verhältnis von Hölle und Totenreich. Es ist nicht wahrscheinlich, dass sich der Begriff Hölle rein und allein aus dem Begriff Totenort entwickelt

habe. Zwar ist die Unterwelt sofort ein Strafort, wenn die Gerechten den Zwischenzustand an seligen Oertern zubringen oder wenn die Auferstehung auf die Gerechten beschränkt wird und die Gottlosen auch nach dem eschatologischen Endakt in der Unterwelt bleiben. Aber um den Begriff der Hölle völlig auszubilden, dazu haben anderweitige Einflüsse, wie z. B. die selbständige Vorstellung der Feuerverdammnis, beigetragen. Klar und deutlich ist der Begriff der Hölle da vorhanden, wo nach der allgemeinen Auferstehung am jüngsten Tag die Bösen in die Verdammnis geschickt werden Esr 7 36, ebenso klar da, wo der Mensch sofort nach seinem Tod definitiv für die Unseligkeit (opp. für die Seligkeit des Himmels) bestimmt wird Hen 103 8. Andererseits findet sich in unserer Periode zweifellos noch der Begriff des allgemeinen Totenreiches, vgl. die Stellen, die in No. 3b Anm. angegeben wurden; und zwar redet man dann entweder bloss vom Totenreich oder vom Totenreich vor der Hölle. Wir haben hier folgende mannigfaltige Vorstellungen aneinanderzureihen: 1. Sämtliche Toten befinden sich in der Unterwelt, nur die Gerechten stehen auf, die Gottlosen bleiben im Schattenreich (frühere populäre Ansicht); 2. sämtliche Abgeschiedenen weilen in einem Totenreich, alle stehen auf, die Gottlosen kommen in die Hölle Esr 7 36 (bezw. in das Nichts Hen 51). Hiezu gesellen sich folgende Mischvorstellungen: 3. sämtliche Toten sind in einer Unterwelt, die Gottlosen aber schon in einem Zustand der Verdammnis, nur die Gerechten stehen auf, die Gottlosen bleiben in ihrer Hölle (pharisäische Lehre, Josephus A XVIII 14); 4. sämtliche Toten befinden sich in einer Unterwelt, aber mit verschiedenem Los, alle stehen auf, die Gottlosen kommen vermutlich in eine Hölle Hen 22.

Philo allegorisiert die Hölle § 20, 1. Spätere Rationalisten wie Juda b. Ilai leugnen die Existenz eines Gehinnom und nehmen an, dass die Flamme zur Vernichtung des Frevlers aus dessen eigenem Leichnam komme beresch. r. 1 17 6 2 vgl. b. aboda s. 3b; man begnügt sich hiebei mit dem Tod des Gottlosen, ohne die Verdammnis zu postulieren. Jdt 16 18 spricht auch von einem Feuer, das im Fleisch der Gottlosen brenne, meint aber damit einen ewigdauernden Zustand. — Bei dem Ausdruck in v. 13 des Gebetes Manasses: μὴ καταδικάσῃς με ἐν τοῖς κατωτάτοις τῆς γῆς ist wohl nicht an Strafen im Hades gedacht, sondern die Versetzung in den Hades selbst, d. h. der Tod, ist die Verurteilung, der der Beter entgehen möchte.

§ 40. Die Beseitigung alles Bösen. Der Weltuntergang.

1. Die Beseitigung alles Bösen.

a) Es genügt nicht, dass die gottfeindlichen Personen ausgerottet werden. Soll das Heil völlig sein, so muss die Erde von allem Schmutz der Sünde, von allem Stoff der Unreinigkeit gesäubert werden Jub 4 26. Nicht bloss die Götzendiener, der Götzendienst, die aboda sara, selbst wird entwurzelt, so hofft der Fromme mech. 56a zu Ex 17 14, vgl. tosephta berachot VII 2. Auch an den Götzenbildern der Völker findet eine Heimsuchung (επισκοπη) statt Weish 14 11, sie werden vernichtet ass.Mos 10 7 oder ins Feuer dahingegeben Hen 91 9, und alle Werke von Menschenhand fallen in die Flamme des Feuers Sib III 618 (vgl. das freiwillige Zerstören derselben durch die Heiden selbst Tob 14 6). Die Tempel der Völker werden mit Feuer verbrannt und man schafft sie von der ganzen Erde weg Hen 91 9. So sind alle die schädlichen Einflüsse und alles was Greuel ist für Gottes Augen, beseitigt.

b) Auch von der Sünde im allgemeinen hören wir, dass sie am Ende abgeschafft werde. Der Fromme bittet im Musaphgebet unter andern eschato-

logisch gestimmten Wünschen, Gott möge dem Frevel den Mund schliessen und die Bosheit vergehe wie Rauch. In Hen 10 16 ist es das Geschäft des Engels, alle Gewaltthat vom Antlitz der Erde zu tilgen, so dass jedes Werk der Bosheit ein Ende nehme; er hat zur Eröffnung der Heilszeit die Erde von aller Gewaltthat, von aller Ungerechtigkeit, von aller Sünde, von aller Gottlosigkeit und von aller Unreinigkeit, die auf der Erde vorkommt, zu säubern 10 20. Gott selbst macht allem Bösen und aller Sünde ein Ende Hen 100 5 Ps Sal 15 5 17 24, vor seiner Herrlichkeit wird auch die Ungerechtigkeit in seinem Gericht nicht bestehen Hen 50 4; alles Böse verschwindet vor dem Angesicht des Menschensohnes Hen 69 29, jedes lügnerische Wort wird einstens zerhauen und ins Feuer geworfen sl.Hen 63 4. Die Sünde wird in der Finsternis auf ewig untergehen Hen 92 5; die Gewaltthätigkeit, die Ungerechtigkeit und der Betrug werden in jenen Tagen von ihren Wurzeln abgeschnitten Hen 91 8; das Böse wird vernichtet, der Trug vertilgt, die Verderbnis (corruptela) überwunden Esr 6 27 f.; die Verderbnis wird vorübergehen, die Zuchtlosigkeit wird aufgelöst, der Unglaube abgeschnitten Esr 7 113 f. Gesetzlosigkeit, Missgunst, Neid, Zorn, Thorheit, Mord, Streit, Zank, Diebstahl, Ehebruch, Knabenschändung und alles Schlechte weicht in jenen Tagen Sib III 376 ff. V 429 f. II 33; Prozesse, Anklagen, Streitigkeiten, Rachethaten, Blut, Begierden, Neid, Hass und alles was dem ähnlich ist, wird in die Verdammnis abgehen, indem sie aufgehoben werden, denn sie sind es, die die Welt mit Uebeln angefüllt haben und durch ihre Schuld kommt das Leben der Menschen in arge Verwirrung Bar 73 4 f. Geschlecht auf Geschlecht wird freveln, bis der Frevel ausgetilgt wird und die Sünde von der Erde verschwindet Hen 107 1; nach Hen 91 14 ist es die neunte Woche, in der das Gericht der Gerechtigkeit der ganzen Welt geoffenbart wird und alle Werke der Gottlosen von der Erde weichen. So wird die Sünde einmal vergangen sein Hen 108 3. In Dan 9 24 ist der gleiche Gedanke enthalten, denn die siebzig Wochen sind dazu da, den Frevel zu Ende zu führen und das Mass der Sünde vollzumachen, vgl. Esr 12 25. Seltsam ist nur, dass nach einigen Stellen die Sünden auch in die Verdammnis sollen, z. B. Bar 73 4 (in damnationem abire) sl.Hen 63 4; entweder also stirbt die Sünde oder sammeln sich alle Laster in der Hölle, wie sich im Reich Gottes und im Himmel alle Tugenden zusammenfinden.

2. Der Weltuntergang.

a) Die Lehre vom Weltuntergang (§ 24, 8) gehört der erweiterten Eschatologie an und ist in unserer Litteratur nicht gerade häufig vertreten. Die ausführlichsten und klarsten Schilderungen davon sind in Sib III 80—92 IV 172—178 V 476—483 Esr 7 29—31 zu lesen. Zunächst hören wir einige allgemeine Aeusserungen, die auf einen Tod der alten Welt anspielen: Das Säkulum wird versiegelt (supersignari) Esr 6 20; es vergeht alles, was vergänglich ist, und was sterblich ist, geht dahin und die ganze gegenwärtige Zeit wird der Vergessenheit anheimgegeben (vgl. Bar 4 1) und es ist keine Erinnerung an die gegenwärtige Zeit mehr Bar 44 9; alles was gewesen ist, wird eine Beute des Verderbens und wird sein, wie wenn es nicht gewesen wäre Bar 31 5; alles Verwesliche wird vergehen sl.Hen 65 10 und vernichtet wird der ganze Bestand der Erde sl.Hen 65 10 f. Für alle, die in diesem Säkulum sind, ist ein Ende Bar 85 14. Gott wird die Mischungen der Welt, die sind von Gottlosen und Ge-

rechten, auflösen Abr 17. Die Unterwelt wird versiegelt, der Tod hört auf Bar 21 23, d. h. der Weltlauf steht still. In Jub 23 18 ist geweissagt, die Erde werde wegen all des bösen Thuns der Menschen untergehen, alle kommen miteinander um, Tiere und Vieh und Vögel und alle Fische des Meeres, vgl. Hen 1 6 f. Esra lehrt eine völlige Auflösung des Alls zum uranfänglichen Chaos 7 29—31: die Vergänglichkeit vergeht (corruptum morietur), alle Menschen sterben, das Säkulum verwandelt sich in das uralte Schweigen (convertetur in antiquum silentium) auf sieben Tage, wie in den ersten Anfängen, so dass zuletzt niemand übrig bleibt. Dieses uranfängliche Schweigen erwähnt auch Bar 3 7 (silentium pristinum), es stellt die völlige Kluft zwischen der alten und der neuen Welt dar, vgl. dazu die tausendjährige Weltpause in sl.Hen 33 b.sanh. 97 a (§ 9).

b) Die Sibyllinen, unsere Hauptquelle für die Lehre vom Weltuntergang, reden hauptsächlich von einem Untergang der Gestirne. Dann werden alle Elemente der Welt (von Bewohnern) verlassen sein, lesen wir in III 80—90 (II 200 ff.), wenn Gott den Himmel aufrollt, wie wenn eine Buchrolle aufgewickelt wird (Jes 34 4), und fallen wird das ganze vielgestaltige Himmelsgewölbe auf die hehre Erde und in das Meer, und ein mächtiges Feuer verbrennt Erde und Himmel, und nicht mehr (werden sein) die prunkenden Kugeln der Himmelsleuchten, nicht Nacht, nicht Morgen, nicht viele Tage der Sorge, nicht Frühling, nicht Winter, nicht auch Sommer, nicht Herbst; zu diesem Aufhören der Zeitrechnung mit dem Abschluss der gegenwärtigen Welt vgl. sl.Hen 65 7 („die Zeiten und Jahre werden vernichtet") und Hen 72 1, wonach die gegenwärtigen Gesetze der Gestirnwelt nur bis zu der neuen Schöpfung dauern. Auch in V 477—482 ist der Untergang der Gestirne erzählt; die Sonne geht unter, damit sie nicht wieder aufgehe, damit sie bei den Gewässern des Okeanos bleibend nicht wieder auftauche, denn sie hat vieler Menschen unheilige Schlechtigkeiten gesehen; mondlose Finsternis ist am grossen Himmel, die Gefilde der Sternenwelt sind zum zweitenmal (wie am Anfang der Welt) in Dunkel gehüllt. Nach V 528 ff. werden die unter sich in Kriegsbrand entzündeten Gestirne vom Οὐρανός vornüber auf die Erde gestürzt, so dass der Aether sternlos bleibt. — Vgl. den Gegensatz zwischen Gott und den Gestirnen § 37, 3 b; die Sterne sind dämonische Mächte, der Kampf der Sterne (die nach V 212 eine „kriegerische Natur" haben) ist ein mythologisches Gebilde.

c) Eine Abart des Weltunterganges ist der Weltbrand. Das Feuer ist einerseits das Mittel der gründlichen Reinigung des Kosmos (wie nach Hen 106 17 die Sintflut die Erde von aller Unreinigkeit rein waschen soll), andererseits ist es das Mittel der völligen, restlosen Vernichtung. Wir lernen die Theorie vom Weltbrand hauptsächlich aus den Sibyllinen kennen, wo uns beschrieben wird, wie die Himmelskräfte und die irdischen Kreaturen vor Gottes Zorn zerschmelzen (vgl. Jes 34 4). So heisst es in IV 172 ff., ein Feuer komme über die Welt, das die ganze Erde und ihre Bewohner, die Städte, die Flüsse und das Meer verbrenne und alles in russigen Staub verwandle, und in III 84 ff. ist geweissagt, ein Giessbach mächtigen Feuers werde unermüdlich fliessen, verbrennend die Erde, verbrennend das Meer, und es werde das Himmelsgewölbe und die Tage und die Nächte (?) und die Schöpfung selbst in eins zusammenschmelzen und reinlich auseinanderlesen, vgl. IV 160 V 211 II 196 ff. Hen 1 6 (die Hügel schmelzen wie Wachs vor der Flamme) Hen 52 6 Esr 8 23. Die

Urheber des Brandes sind nach den Orakeln der Sibylle zuweilen die Sterne: ein grosser Stern kommt vom Himmel in die schreckliche Salzflut herab und verbrennt das tiefe Meer, Babylon (= Rom) selbst und das Land Italien V 158 ff. vgl. V 155 f. Oder sind es die kämpfenden Sterne, die vom Himmel in das Bad des Okeanos geschleudert werden und die ganze Erde anzünden V 530 f. In V 274 ff. wird eine teilweise Verbrennung des Erdkreises gelehrt, denn während ein Feuerregen alles zur Wüste verwandelt, wird die heilige Erde der Frommen zum Paradies, so wie in den Enddrangsalen alles ausser dem heiligen Lande vernichtet wird. — Abgesehen von den Sibyllinen findet sich die Lehre vom Weltbrand in vita 49 f., wo das zweite Zorngericht mit Feuer neben das erste Gericht mit Wasser, die Sintflut, gestellt wird, vgl. b. sebachim 116 a mech. 57 a zu Ex 18 1 (Eleasar v. M.) Josephus A I 70. Ausführlich beschreibt noch das pseudonyme Gedicht in Justin de monarchia 3 = Clemens Al. strom. V 14 121 f. = Eusebius praep. evang. XIII 13 48, wie die Welt in Brand vergeht, wenn nämlich der goldene Aether was er an Feuer hat, heruntersendet und die gierige Flamme Höhen und Tiefen verbrennt und das All seines Lebens beraubt. Auch Philo endlich verrät seine Bekanntschaft mit dem Dogma vom Weltbrand (de victimis 6 u. ö.), wie er die Ideen seiner Zeit sammelte, ohne zu allen innerlich Stellung zu nehmen. — Auffallend häufig ist in den genannten Stellen die Verbrennung des Meeres erwähnt (vgl. noch Sib V 447 t.Levi 4 ass.Mos 10 6), was nur aus dem urzeitlich gottwidrigen Charakter des chaotischen Ungeheuers befriedigend erklärt werden kann (vgl. Sib V 159 Meer und Babel).

d) Der Platz des Weltuntergangs im eschatologischen Drama ist naturgemäss das Weltende. Genauer ist er eingereiht: in Esr 7 30 nach der messianischen Vorperiode vor der allgemeinen Auferstehung und dem Weltgericht; in Sib III 80 ff. II 196 ff. unmittelbar vor dem Gericht des grossen Gottes. In Sib IV 172 ff. kommt nach der Stillung des unsäglichen Feuers die allgemeine Auferstehung, das Weltgericht und die Seligkeit der Guten; in V 476 ff. wird nach dem Weltuntergang das Licht Gottes den guten Männern Führer sein. Nach Hen 91 14 wird die Welt in der neunten Woche für den Untergang aufgeschrieben und im siebten Teil der zehnten Woche verschwindet der alte Himmel. Mit dem ersten Chaos wird diese Weltauflösung in Esr 7 30 und in Sib V 482 vgl. Bar 3 7 zusammengestellt, und zweimal, in Sib V 479 und Jub 23 18, ist der kosmische Untergang ausdrücklich zu der Sünde der Menschen in Beziehung gebracht. Die nahe Verwandtschaft des Weltunterganges mit der Weltauflösung in den Enddrangsalen, sowie mit dem Erscheinen Gottes zum Weltgericht wurde früher (§§ 31, 7 und 37, 3 b) betont,; einen Beleg dafür geben die Worte in Hen 1 6 f. („die Erde wird gänzlich zerschellen und alles auf ihr Befindliche wird umkommen“, vgl. 10 2).

e) Endlich erhebt sich die Frage, was als Schauplatz des Heils und der Seligkeit gedacht ist, wo ein Weltuntergang angenommen wird. In Esr 7 30 ff. ist als solcher allemnach das himmlische Paradies angesehen, im slavischen Henoch und in den Teilen der Baruchapokalypse, die die Verweslichkeit des gegenwärtigen Aeons behaupten, ist es der Himmel bezw. das himmlische Paradies, in Hen 91 wahrscheinlich der Himmel (v. 16 f.). Dagegen giebt die vierte Sibylle nach dem Weltbrand die Erde als Stätte der Seligkeit an,

ebenso die Abrahamapokalypse nach der Auflösung des verweslichen Aeons; in Jub 23 18 ff. ist der Sitz des Reiches Gottes ebenfalls die Erde, doch ist zweifelhaft, ob v. 18 in organischem Zusammenhang mit dem Heilsbild v. 26 ff. steht. Das dritte und fünfte sibyllinische Buch lassen uns nicht genau wissen, wohin die behandelten Stellen den Wohnort der Seligen versetzen.

§ 41. Die Welterneuerung.

1. Die verschiedenen Formen.

Die Konsequenz des Weltunterganges ist entweder das völlige Aufhören der Welt, so dass nur noch die himmlische Sphäre besteht, oder eine neue Schöpfung, wobei der Schauplatz des Heils und der Seligkeit materieller gedacht wird. Auch wo der Weltuntergang aus dem Spiel bleibt, redet man zuweilen von einer „Erneuerung“ oder von einer „Verwandlung“ der Welt. Doch wissen wir nicht immer ganz deutlich, was die jüdischen Schriftsteller mit diesen Ausdrücken meinen und wieweit sie diese Erneuerung bezw. Umwandlung ausdehnen wollen. Es finden sich somit verschiedene Formen der Welterneuerung zusammen. Entweder glaubt man (1.) — und dies gehört zu der fortgeschritteneren Entwicklung —, dass der alte Stoff völlig aufgelöst und ein Neues daraus gemacht werde; oder (2.) dass aus dem bisherigen Stoff mittelst einer Verwandlung etwas Neues entsteht; oder (3.) dass der alte Stoff ohne Auflösungsprozess verklärt werde; oder (4.) denkt man endlich nicht viel an das Alte und richtet das Auge ganz darauf, was als Neues sich bildet. So wird der Ausdruck „Welterneuerung“ der ersten, der Ausdruck „Weltverwandlung“ der zweiten und dritten Art entsprechen. Die Verschiedenheit in der Neubildung der Welt erinnert an die Verschiedenheit in der Neubildung des Menschen (§ 36, 3).

2. Die Belege.

Wir haben schon den Terminus „neue Welt“ (mundus novus, עולם חדש § 21, 2 c) kennen gelernt, von dem auch die andern Namen für den zweiten Aeon inhaltlich nicht verschieden sind. Henoch spricht von der neuen, ewig dauernden Schöpfung 72 1. Die vierte Sibylle nun verbindet die Neuschöpfung ausdrücklich mit dem völligen Weltuntergang v. 186; das Gleiche setzen die Apokalyptiker Esra und Baruch voraus, wenn sie von der Wiedergeburt der Welt reden: in den zukünftigen Zeiten wird Gott seine Schöpfung erneuern (renovare) Esr 7 75, er wird einst die ganze von ihm geschaffene Kreatur mit einem Akt zum Leben erwecken (in unum vivificans vivificare) 5 45. Nach dem letzteren Ausdruck ist eine Aehnlichkeit zwischen der Welterneuerung und der Auferweckung des Menschen; Gott lässt die alte Schöpfung sterben, wie der Mensch stirbt, und zieht sie dann wie den Menschen wieder aus dem Tod hervor, indem er die alten Stoffe noch einmal und in neuer Weise zusammenfügt. Ebenso weissagt Baruch, dass Gott seine Schöpfung erneuern werde (innovare creaturam) 32 6 und dass der Glaube an die Welt, die erneuert wird (mundus qui innovabitur), zur Zeit Abrahams gepflanzt worden sei 57 2 vgl. 44 12. Anderwärts lehrt die Baruchapokalypse die Weltverwandlung (49 3 mundus immutabitur) und stellt damit die Metamorphose des Menschen in Verbindung; diese Form der Welterneuerung entspricht sonach jener Form der Auferstehung, derzufolge der Mensch aus dem alten Keim wiedererstellt und dann verklärt

werden soll. Eine verklärende Umwandlung des Bestehenden ohne vorausgehende Weltauflösung, das ist die Ansicht des Verfassers der Bilderreden, denn er glaubt, Gott werde den Himmel verwandeln und zum Segen und ewigen Licht machen, und er werde die Erde umwandeln und sie zu einem Segen machen und seine Auserwählten darauf wohnen lassen 45 4 f.; dazu stellt sich dann in 50 1 die Umwandlung, die sich im Geschick der gerechten Menschen vollzieht. Aehnlich muss es sich auch die fünfte Sibylle in v. 273 gedacht haben, denn sie spricht von einer Verwandlung des Kosmos (ἕως ἀλλαχθῇ ὁ κόσμος), durch die der bisherige Zustand des Nebeneinanderseins von Guten und Bösen aufgehoben werde; da im folgenden nur eine Vernichtung der Früchte der Erde mit Ausnahme des heiligen Landes geweissagt wird, so ist kein Weltuntergang, sondern eine äusserliche und innerliche Umwandlung des Heilsschauplatzes vorausgesetzt. Die rabbinische Theologie hat das Dogma von der Welterneuerung gleichfalls vertreten (vgl. den Glauben im Kaddisch de rabb., Gott beabsichtige לְחַדָּתָא עָלְמָא, die Formel עולם חדש und den von Chalaphta überlieferten Ausspruch in kohel r. 3 15); sie will aber in solchen Aeusserungen weniger auf die Zerstörung des Alten als auf die völlige Neugestalt der Heilszeit aufmerksam machen. Die Lehre der Jubiläen von der „neuen Schöpfung" (4 26 1 29 vgl. 5 12) ähnelt der rabbinischen und der in den Bilderreden enthaltenen Theorie; wie die rabbinische Theologie behauptet sie eine Neuschöpfung mit der Absicht, die Heilszeit als etwas völlig Neues darzustellen, aber ohne dass eine Auflösung des Bestehenden vorausgesetzt wäre, vielmehr soll, wie in HenB, die Erde (mittelst des Zion) von ihrem Schmutz geheiligt werden 4 26. Die Abrahamapokalypse weissagt eine Neuschöpfung nach dem Tod der Welt („Gott erneuert nach dem verweslichen Aeon den Aeon der Gerechten" c. 17); sie denkt aber dabei nicht so sehr an die kosmische Auflösung des Weltkörpers als an die innerliche Auflösung der bösen Menschheit. Nach Esr 6 16 zittern die Fundamente der Erde, weil sie wissen, dass sie am Ende eine Verwandlung durchmachen müssen (commutari); damit erinnert der Apokalyptiker zunächst an die negative Seite, an den Umsturz des Alls, der in der letzten bösen Zeit geschieht, er schliesst aber die Vorstellung von einer Neugestaltung der Welt ein. Der slavische Henoch endlich will vermutlich den neuen Aeon als eine völlige Neuschöpfung einführen, wenngleich seine Worte in 33 1 f. dunkel sind; wahrscheinlich meint er dort, auf das gegenwärtige Zeitalter (6 Tage = 6000 Jahre) folge die Weltpause, das siebte Tausend, und dann der achte Tag, der Anfang der Ewigkeit, ein Neuanfang, wie die erste Schöpfung es war. — Die Stelle Hen 91 14—16 gehört nicht in das Kapitel der Welterneuerung; denn sie redet zwar vom Untergang der Welt und vom Verschwinden des alten Himmels; aber was hernach kommt, ist nicht eine neue Welt, sondern ein neuer Himmel, und der Sitz der Seligen ist droben bei Gott. Die gegebene Uebersicht zeigt, dass die ausdrückliche Lehre von der Neuschöpfung ein jüngeres Gebilde war.

3. Die Erneuerung der Gestirne.

Ein merkwürdiger Zug in der Neugestaltung des Kosmos ist die Erneuerung der Gestirne. Die sibyllinische Litteratur, die von der kriegerischen, gottfeindlichen Art der Gestirne zu reden weiss, stellt in Aussicht, dass dieselben eine neue Natur bekommen V 212. In dem nationaljüdischen Zukunftsbild der

Jubiläen ist wie von einer neuen Schöpfung, so speziell von einer Erneuerung der Himmelskörper geweissagt; wir lesen in 1 29 parallel mit der Restauration des Heiligtums in Jerusalem, dass der Himmel und die Erde und alle ihre Kreatur wie die Mächte des Himmels und wie die ganze Kreatur der Erde erneuert werden, und dass das Gleiche an allen Lichtern zum Heil für alle Erwählten Israels geschehen soll; nach 19 25 schafft die Heilsgemeinde sogar selbst den Boden des Heils, denn Israel ist berufen, „den Himmel zu gründen und die Erde zu festigen und alle Lichter zu erneuern, die an der Feste sind". Wenn nach Hen 72 1 die gegenwärtigen Gesetze der siderischen Welt bis zur neuen Schöpfung ihre Geltung haben, so wissen wir nicht, wird es in der neuen Schöpfung andere Gesetze geben oder werden die Sterne nicht mehr bestehen. — Das Judentum hatte also bezüglich der Sterne in der Heilszeit eine doppelte Lehre. Entweder glaubte man, die Himmelskörper werden am Ende, wenn Gott die Herrschaft übernimmt, für immer vernichtet (§§ 40, 2b, 42, 2c, 37, 3b) oder sie werden wie alles andere in eine neue Gestalt verwandelt. Dieses doppelte Los entspricht in gewisser Hinsicht dem doppelten Ansehen, das die Sterne in der jüdischen Dogmatik hatten, sofern dieselben teils als Muster des Gehorsams teils als dämonische, gottfeindliche Gestalten erscheinen. Auch im A. T. lesen wir einmal, dass die Gestirne in der Heilszeit siebenfach leuchten Jes 30 26, ein andermal, dass Jahwe selbst statt Sonne und Mond in Jerusalem scheinen werde Jes 60 19f. Ausserdem findet sich in unserer Litteratur noch die Anschauung, dass der δοξαglanz Jerusalems in der Heilszeit die Himmelslichter überflüssig mache (§ 45, 2c). Das religiöse Motiv für diese Lehre von der Erneuerung der Gestirne ist nicht einheitlich; entweder gelten dieselben als gottwidrige Mächte, dann müssen sie, wenn nicht vernichtet, so doch gewiss umgewandelt werden Sib V 212, oder wünscht man, dass für die Heilszeit eine unermessliche Menge Lichtes geschaffen werden möge und dass daher die bisher unvollkommene Lichtfülle der Gestirne verstärkt und vervollkommnet werde Jub 1 29 19 25; oder glaubt man in der neuen Welt, die doch zeitlos ist, die Gestirne, die jetzigen Regulatoren der Zeit, entbehren zu können, jedenfalls in der bisherigen Gestalt nicht mehr zu brauchen Hen 72 1.

Merkwürdigerweise behauptet Hen 91 16, in der seligen Zeit werde ein neuer Himmel erscheinen und alle Kräfte der Himmel werden siebenfach immerdar leuchten (nach Jes 30 26). Man sieht nicht recht ein, wozu die Gestirne siebenfach leuchten sollen, wenn doch die Seligen im Himmel sind. Vermutlich war der Verfasser ein Anhänger des biblischen Realismus neben all seiner fortgeschrittenen spirituellen Anschauung. — In vita 29c ist die eschatologische und nichteschatologische Rede jetzt untereinander geraten; so erscheint der Gehorsam der Himmelskörper (celum et terra noctes et dies et omnes creaturae) hinter Stücken der Zukunftshoffnung, ist aber wohl wie in Hen 2 1 u. ö. als beschämendes Vorbild für die ungehorsamen Menschen gemeint gewesen.

§ 42. Die Offenbarung der Gottesherrschaft.

1. Die Gottesherrschaft.

a) Man kann den jetzigen Aeon die Zeit der „vier Weltreiche" (Danielapokalypse) oder in der augenblicklichen Betrachtung die Zeit des Weltreiches nennen, der kommende Aeon aber ist „das Reich Gottes". Mit der neuen Zeit wird Gottes Herrschaft sichtbar und einzig in der Welt. Dieser Gedanke ist in der nationaljüdischen wie in der erweiterten Eschatologie zu Haus, nur dass in der ersteren das sichtbare Reich Israels mit der Gottesherrschaft gleich-

gesetzt wird. — Wohl ist Gott von jeher und zu aller Zeit König gewesen schmone B 1 u. o. Er ist der König der Könige, dessen Königsherrschaft ewig bleibt Hen 9 4 84 2, der μόνος βασιλεύς II Mk 1 24, der König der Himmel t.Benj 10 Tob 13 11 (Ps Sal 2 30 ἐπὶ τῶν οὐρανῶν); ein König der ganzen Welt Hen 84 2 ass.Mos 4 2 und seiner ganzen Schöpfung Jdt 9 12. Der Abrahamssohn glaubt, durch Abraham (d. h. durch dessen wahren Kultus) sei Gott, der König des Himmels, erst zu einem König über Himmel und Erde gemacht worden sifre 134b zu Dt 32 10 vgl. Abr 1—8 Jub 12 19. Insonderheit ist Gott der König Israels Ps Sal 5 19 17 1 sifre 112b zu Dt 26 41 u. o., weshalb Akiba in seinem Gebet ihn anruft: unser Vater, unser König, wir haben keinen andern König ausser dir b. taanit 25 b. Als solcher steht er im Gegensatz zu jedem irdischen König Esth add 3 14 21, die im Unterschied von ihm Könige von Fleisch und Blut sind b. berach. 28 b.

b) Sein ist die Herrlichkeit (δοξα) in alle Ewigkeit Geb. Man. 15, er selbst ist die „grosse Herrlichkeit“ Hen 14 20, und seine Macht, Königsherrschaft und Grösse bleibt durch alle Geschlechter Hen 84 2. Man spricht von der Herrschaft (βασιλεια) Gottes Ps Sal 5 18 Tob 13 1 Weish 6 5 10 10 Hen 103 1 sl.Hen 24 3 u. ö., von dem Thron der βασιλεια, auf dem Gott sitzt Geb. Asarj 31, vgl. Weish 18 15 θρόνοι βασιλειῶν.

1. Der Begriff der Gottesherrschaft βασιλεία τοῦ θεοῦ, מַלְכוּת שָׁמַיִם, ist wichtig. Man kann nach der Sprache des Judentums die Gottesherrschaft wählen, denn Abraham sagt zu Gott: Dich und deine Herrschaft habe ich erwählt Jub 12 19. Man kann die Herrschaft des Himmels auf sich nehmen, קבל b. ber. 10 b und sifra 93 d zu Lev 20 26 (dort Elieser b. Jakob, hier Eleasar b. Asarja), oder ablegen, בטל berach. II 5 (Gamaliel). Beliebt ist die Formel „Joch der Himmelsherrschaft“ על מלכות שמים b. ber. 61 b, in einer Baraita über Akiba, und man stellt diesem Joch das Joch von Fleisch und Blut gegenüber j. kidd. 59 d (Jochanan b. Sakkai), vgl. die Ausdrücke: das Joch des Gesetzes und das Joch der Welt abot III 5 (עֹל תּוֹרָה, עֹל דֶּרֶךְ אֶרֶץ Nechunja b. Hakana), das Joch Gottes sl.Hen 34 1 (abwerfen, etwas anders in Ps Sal 7 9), das Joch der apokalyptischen Schriften sl.Hen 48 9 (tragen). Wer das Sch'ma mit Dt 6 4—8 täglich liest, der nimmt das Joch der Himmelsherrschaft auf, קבל berach. II 2 5 b. ber. 61 b j. ber. 4 a 7 b. Ein ähnlicher Gebrauch des Begriffes Gottesherrschaft findet sich in Jub 50 9, denn dort ist der Sabbat ein „Tag der heiligen (d. h. der Gottes-) Herrschaft für Israel immerdar“ genannt, womit gesagt sein soll, dass am Sabbat jedermann Gottes Herrschaftsbesitz erkennen könne und dass, wer den Sabbat halte, sich unter diese Herrschaft stelle.

2. Nehmen wir den eschatologischen Sinn der Gottesherrschaft voraus, so dürfen wir auf Grund der eben gegebenen Uebersicht sagen: Der Gebrauch des Ausdruckes βασιλεια του θεου, β. των ουρανων bei den Synoptikern ist ganz derselbe wie in der rabbinischen Theologie. Hier wie dort schliesst derselbe jederzeit zwei Momente in sich: 1. das eschatologische Moment, d. h. die Annahme, dass die Gottesherrschaft erst am Tage Gottes, am Ende der Welt (εν δυναμει) sichtbar wird; 2. das innerliche, religiössittliche Moment, d. h. die Annahme, dass die Gottesherrschaft jetzt schon ihre Unterthanen hat, nämlich in jedem Menschen, speziell in jedem Juden, der die Gebote Gottes hält und den rechten Gott verehrt, weshalb die Thatsache des Judentums als ein Beweis für die Gegenwart der Gottesherrschaft geltend gemacht werden kann. Diese beiden Momente sind in der rabbinischen Theologie, und ebenso im Bewusstsein Jesu, stets beieinander gewesen, und sie können beieinander sein, weil sie sich nicht ausschliessen, sondern ergänzen. In Augenblicken eschatologischer Stimmung holt man den eschatologisch gerichteten Begriff „Gottesherrschaft“ hervor, d. h. man denkt daran, dass sie erst am Ende der Welt vollkommen offenbar wird; in Augenblicken der Paränese und der nach Innen gerichteten Stimmung benützt man den immanenten Begriff „Gottesherrschaft“, d. h. man vergegenwärtigt sich, dass Gott alle Zeiten hindurch Unterthanen in der Welt hatte. Auch wer daher die eschatologische Glut im Gesicht Jesu nicht im geringsten leugnen will, wird es doch für thöricht erklären, ihn auf einen rein eschatologischen Begriff von βασιλεια θεου festlegen zu wollen, wenn doch die Zeitgenossen alle diesen Begriff vielseitiger und freier verwendeten. Im Gegenteil gilt trotz aller Uebermacht der eschatologischen Reichgottesaussagen in den Synoptikern, dass Jesus die Gottesherrschaft aus einer eschatologisch fertigen, passiv erwarteten zu einer geschichtlich sich entwickelnden, aktiv

zu erarbeitenden Sache umgestaltet und dadurch die beiden Linien der βασιλεια του θεου (die eschatologische und die innerliche), die in der jüdischen Schultheologie parallel laufen, zu einer Einheit verbunden hat. — Uebrigens darf nicht vergessen werden, dass der Ausdruck „Gottesherrschaft“ in den Synoptikern viel häufiger ist als in den rabbinischen Schriften. Die Rabbinen sagen olam habā, wo die Evangelien βασιλεια θεου sagen (υἱοὶ τῆς βασιλείας Mt 8 12 13 38, κληρονομεῖν τὴν β. Mt 25 34, εἰσέρχεσθαι εἰς τὴν β. τῶν οὐρανῶν Mt 5 20: בֶּן־הָעוֹ׳ם הַבָּא b. pes. 8a, יָרַשׁ הָעֹ׳ הַבָּא b. kidd. 40b, בּוֹא לָעֹ׳ הַבָּא b. sanh. 110b u. dgl.). Man sieht daraus, dass durch Jesus Gott unter den Menschen wieder lebendiger wurde.

c) Die Königsherrschaft Gottes ist schon im jetzigen Aeon zuweilen in sichtbare Erscheinung getreten. Sifre 143 zu Dt 33 2 zählt vier הופעות (Aufglänzungen) her: in Aegypten, bei der Gesetzgebung, in den Tagen Gogs und Magogs und in den Tagen des Messias, zwei davon gehören also schon der Geschichte an. Besondere Lieblinge Gottes, die in seine Geheimnisse hineingesehen haben, durften auch sein Reich schauen; so erzählt Weish 10 10 in Spiritualisierung der biblischen Geschichte vom Traum Jakobs, die Weisheit habe dem Jakob das Herrschaftsgebiet Gottes gezeigt (ἔδειξεν αὐτῷ βασιλείαν θεοῦ, καὶ ἔδωκεν αὐτῷ γνῶσιν ἁγίων); der Apokalyptiker sieht mit dem geöffneten Auge Gott und seinen Hofstaat und sein unendliches Reich, z. B. sl.Hen 20f. 24 3. — Aber im ganzen ist die Herrschaft Gottes über die Welt doch gegenwärtig verborgen. Er hat sich zurückgezogen und hat die Zügel des Regimentes den Weltherrschern übergeben, die aber nicht in seinem Sinn regieren und seine Erde und sein Volk zertreten; kein Wunder, dass die Völker Gottes Herrschaft nicht anerkennen. Nach Hen 89 59 ff. hat Gott Israel und sein Haus wegen der Sünde des Volkes verlassen und hat die Leitung über die Völkerwelt samt Israel in die Hände der siebzig Engel gelegt.

d) Daher betet der fromme Jude, Gott möge in Gnade und Erbarmen über Israel herrschen, er allein (statt der fremden Herren) schmone B und P 11, er richte seine Herrschaft auf in Eile und in naher Zeit kaddisch d. Gottesd. (המליך מלכות), er thue eilends seine Herrlichkeit kund, erscheinen möge seine Herrlichkeit und bekannt werden die Macht seiner Ehre Bar 21 25 23. Wenn die Frommen solches erflehen, so denken sie zunächst an die Offenbarung Gottes zum Heil der Israeliten, aber auch an seinen Sieg über die Welt.

2. Die eschatologische Gottesherrschaft. Gott wird Weltherrscher.

a) Mit dem Tag der Wendung, dem Tag des Herrn nun tritt der bisher verborgene Gott in die Oeffentlichkeit, die δοξα Gottes kommt zur Erscheinung. Der Begriff der δοξα Gottes ist ein technischer Terminus, er hat einen starken eschatologischen Beigeschmack und drückt vor allem die machtvolle Manifestation im Gericht und im Heil aus. Das Erscheinen Gottes zum Gerichtsakt wurde (§ 37, 2d) schon beschrieben; wenn hiebei die Offenbarung der göttlichen δοξα erwähnt ist und der Richter die „grosse Herrlichkeit“ genannt wird Hen 102 2 vgl. 104 1, so ist mit dieser δοξα sowohl mehr äusserlich der überwältigende Lichtglanz Esr 7 42 87, als mehr innerlich die wirkende Majestät Hen 47 3 50 4 (60 2) 27 3 (5) bezeichnet. Ebenso thut sich aber die δοξα durch Heraufführung des Heils für Israel, bezw. für die neue Welt kund Bar 21 23 25 akr.Bar 4 24 Tob 13 7 Ps Sal 11 8 („er richte Israel auf durch den Namen seiner Herrlichkeit“) vgl. sifre 132b. Im besonderen ist der Glanz der δοξα bei der Rückführung der Diaspora erwähnt akr.Bar 5 9 Ps Sal 11 6 II Mk 2 8; ferner wird

sie in der eschatologischen Beglückung der Erde sichtbar Hen 25 3 7, und die Frommen vertrauen, dass die „Herrlichkeit“ Gottes ihnen schliesslich die Hilfe bringt Esr 8 30. Endlich lesen wir, wie der Herr durch den Messias vor der ganzen Welt verherrlicht wird und die δοξα Gottes in dem Heilswirken des Christus zur Offenbarung kommt Ps Sal 17 30.

b) Alles was Odem hat, lobt den also sichtbar und aktiv gewordenen Gott. Das erzählen die Bilderreden als Folge des jüngsten Gerichtes 61 9—12: wenn der Menschensohn sein Gericht ausüben wird, dann werden alle mit Einer Stimme reden und preisen, rühmen, erheben und heiligen den Namen des Herrn der Geister; und es wird rufen das ganze Heer der Himmel und alle Heiligen droben, und das Heer Gottes, die Cherubim, Seraphim und Ophanim und alle Engel der Macht und alle Engel der Herrschaften und der Auserwählte und die andern Mächte, welche auf dem Festland (und) über dem Wasser sind, werden an jenem Tage Eine Stimme erheben und preisen, rühmen und erheben im Geiste des Glaubens und im Geiste der Weisheit, der Geduld, der Barmherzigkeit, des Rechtes, des Friedens und der Güte, und alle werden mit Einer Stimme sprechen: Preis ihm und der Name des Herrn der Geister werde bis in alle Ewigkeit gepriesen! es werden ihn preisen alle, die nicht schlafen, oben im Himmel, es werden ihn preisen alle Heiligen, die im Himmel sind, und alle Auserwählten, die im Garten des Lebens wohnen, und jeder Geist des Lichtes, der zu preisen . . . vermag, und alles Fleisch, das deinen Namen überschwenglich rühmen und preisen wird in alle Ewigkeit, vgl. 48 5 ass.Mos 10 10. Es giebt nun kein Lob eines andern und keine Verleugnung Gottes mehr in der Welt; und was ist der Grund dieses Rühmens? „nun sind alle seine Werke und der ganze Umfang seiner Werke offenbar worden“ Hen 61 13.

c) Mit dem jüngsten Tag beginnt die Herrschaft Gottes auf der Erde. Die Herrscher, die er ablöst, sind das irdische Weltreich Sib III 47 ff. bezw. die Weltreiche Dan 7; nach der Vernichtung des vierten Weltreiches „atmet die ganze Erde erleichtert auf und hofft auf das Gericht und die Barmherzigheit ihres Schöpfers“ Esr 11 46, als Schöpfer ist er eben doch der allein richtige Herrscher. Er nimmt den Königen, die er im ersten Aeon in seinem Auftrag regieren liess, die Zügel wieder aus der Hand Dan 2 Esr 11, und verlangt Rechenschaft von ihnen Hen 90 20. In ass.Mos 10 1 ist der Regent, den er beseitigt, der Teufel, denn es heisst: Gottes Regiment erscheint über alle Kreatur, und der Teufel hat ein Ende. Oder, in den Sibyllinen, waren die Gestirne die bisherigen Weltregenten, und müssen nun Gott weichen, denn sein Licht wird nach dem Untergang der Himmelskräfte Führer sein V 482, und wenn er die Führung übernimmt, wird die Sonne und der Mond nicht mehr sein V 346 f., sein Licht wird den Guten leuchten Hen 1 8 (nach der Weltauflösung). Weltreich, Satan, Völkerfürsten (Hen 90), Sterngötter: das sind die Grossen, die dem Höchsten Platz machen, wenn er sichtbar wird. Seine Unterthanen sind zunächst einmal Israel, jeder erkennt, dass Gott der König Israels ist auf dem Berg Zion in alle Ewigkeit Jub 1 28 vgl. Ps Sal 5 18 17 3; oder ist er der König der Frommen bis in Ewigkeit genannt Weish 3 8, oder errichtet er ein Königreich (βασιλήιον) für alle Zeiten über alle Menschen Sib III 767 784 48 II 27 f. — Eine Abart der national gefassten Gottesherrschaft sind das Regiment des Messias (Bar 40 3, regnum 73 1 § 35, 5 a) und der Primat Israls bezw. der Ge-

rechten § 45, 5; doch ist damit der Inhalt der Malkut Gottes noch lange nicht erschöpft.

d) Obwohl die Gottesherrschaft schon etwas Gegenwärtiges ist, geschieht doch ihre eschatologische Offenbarung rein übernatürlich, ohne menschliches Zuthun, durch ein Wunder, mit Einem Schlag. Der Fromme betet darum, leidet und stirbt dafür, aber er erbaut sie nicht. Gottes Herrschaft erscheint, und der Teufel und die Tristitia haben ein Ende ass.Mos 10 1, Michael steht auf und das Heil ist da Dan 12 1. Vorbedingung des göttlichen Regimentes sind das wunderbare Gericht und die wunderbare Vernichtung (§ 37 f), wobei freilich bisweilen eine Mitwirkung von Menschen angenommen wird (§§ 37, 2c 38, 3cd). Den Augenblick des Herrschaftsantrittes beschreibt Sib V 384 mit dem Wort: Gott nimmt die Führung an (ἡγεμονεύειν); er erscheint durch sein Szepter auf Erden t.Naft 8 (?) Benj 10 Sim 6 Juda 22, und jedermann sieht ihn sifre 143a zu Dt 33 2.

3. Gott wird Weltgott.

a) Im bisherigen hat uns vorwiegend die Idee des nationaljüdischen oder universalen Gottesstaates beschäftigt. Anderwärts betrachtet man die Herrschaft Gottes vom ethischen, religiösen oder kultischen Standort aus. Dies ist deutlich da der Fall, wo der Götzendienst als der Rivale erscheint, nach dessen Entfernung die Alleinherrschaft des Höchsten aufleuchtet; so in dem Ausspruch des Eleasar v. M. mech. 56a (von Bacher I 147 dem Elieser b. Hyrkanos zugeschrieben): „nach Beseitigung des Götzendienstes wird Gott (הַמָּקוֹם „der Ort") einzig in der Welt sein und seine Malkut wird in alle Ewigkeiten währen und Jahwe wird König sein." Gott, der Gott Israels, wird der Weltgott und seine Verehrung wird allen Menschen gemein.

b) Es ist dem besseren Teil des Judentums ein Anliegen, dass die ganze Welt sich zum wahren Gott, dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs bekehre. Man arbeitet dafür, man betet darum, man hofft darauf. Das stolze Gefühl der Ueberlegenheit, das der Jude durch seinen Glauben und sein Gesetz hatte, erweckt in ihm den Mut der Mission. Die sibyllinische Litteratur ist vorne dran im Werben, im Kampf gegen den Götzendienst und für die Verehrung des Einen Gottes, vgl. auch sl.Hen 33 8f. 36 1 47 3 48 6f. Der Sieg ist dem Juden um so selbstverständlicher, als er die Thatsache einer allgemeinen Uroffenbarung annahm und den Monotheismus für das Ursprüngliche hielt. Der Götzendienst ist durch die gefallenen Engel in die Welt gekommen, dadurch dass diese sich selbst und ihresgleichen an die Stelle Gottes setzten Hen 19 vgl. hebr. t.Naft. 8. Auch die Heiden hatten den Einen Gott einst gekannt, waren jedoch von ihm abgefallen. Aber die edleren Geister, die Dichter und Weisen der Völker, waren stets über dem heidnischen Wahn gestanden; mit erstaunlicher Kühnheit zitierte man Orpheus und Sophokles und Euripides und Plato u. a. als Zeugen für den Glauben an den rechten Gott und an das ewige Leben und legte ihnen fromme jüdische Verse in den Mund. Die Führer der Heiden waren also im Grund Juden gewesen, und man konnte nach alledem den Heiden sagen, dass sie nicht fern vom Reiche Gottes seien. Der Verfasser des Aristeasbriefes lässt z. B. den Aristeas zum König Ptolemaios sprechen: ich habe gefunden, dass der gleiche Gott, der den Juden die Gesetze gab, auch dein Reich regiert; diesen Gott, der der Schöpfer des Welt-

alls ist, verehren auch wir und nennen ihn Ζῆνα, weil er allen das Leben verleiht v. 15f. Besonders die alexandrinische Judenschaft dringt auf Vereinigung der Juden und der Heiden unter den Einen Gott. Und das synagogale Judentum, das etwas weiter weg vom Kampfplatz der beiden Religionen stand, hat doch immer die Bitte um die Weltverehrung Gottes hochgehalten. Im Kaddischgebet soll der Fromme bitten, dass Gottes Name verherrlicht und geheiligt werde in der Welt; das Musaphgebet schreibt vor zu sprechen: gieb deine Furcht über alle deine Werke und deinen Schrecken über alles, was du geschaffen hast, damit alle deine Werke dich fürchten und alle Geschöpfe vor dir sich beugen; in einem dritten Gebet endlich (das in HAMBURGERS Realenzyklopädie I 986 zitiert ist) wird gesagt: lass strahlen die Herrlichkeit deiner Majestät über alle Bewohner der Welt, deiner Erde, damit jedes Werk erkenne, dass du es gemacht, jedes Gebilde einsehe, dass du es gebildet, und alles was Odem hat, spreche: der Ewige, Gott Israels, ist König und sein Reich herrsche über alles, vgl. noch tos. berach. VII 2. Also weil Gott alles geschaffen hat, muss auch alles an ihn glauben.

c) Von der neuen Zeit nun erwartet man, dass sich in ihr die Erkenntnis und die Verehrung des Einen Gottes durchsetze. Nach den einen Aeusserungen wird dies mit Gewalt herbeigeführt, nach den andern wird es als ein Gut den Völkern geschenkt. Die Götzen und der Götzendienst werden vernichtet (§ 40, 1 a), und durch das Gericht kommt auch den Feinden Gottes und den Sündern die Gotteserkenntnis. Der Höchste sagt im Weltgericht zu den Heiden, sie sollen nun den erkennen, den sie verleugnet und dessen Gebote sie verachtet haben Esr 7 37; ebenso werden die Völker um Jerusalem bei ihrer Vernichtung den unsterblichen Gott, der dies vollendet, erkennen Sib III 693 556f., und Asarja betet: lass alle unsere Feinde zerschmettert werden, damit sie es merken, dass du allein Gott bist und herrlich (ἔνδοξος) über den ganzen Erdkreis Geb.As 21f. vgl. Weish 11 13. Nach Sib V 274ff. verwüstet ein Feuerregen die Erde, bis die Sterblichen den Herrscher über alles, den unsterblichen ewigen Gott erkennen und nicht mehr Sterbliches ehren, noch auch Hunde und Geier, was Aegypten gelehrt hat zu preisen mit unverständigen Lippen. Allgemeiner heisst es in Hen 91 14, in der neunten Woche, wenn das Gericht der Gerechtigkeit der ganzen Welt offenbart sei, schauen alle Menschen nach dem Wege der Rechtschaffenheit. Wie durch das Gericht, so kommt durch die Verdammnis Sünden- und Gotteserkenntnis: dann, ins Dunkel zurückgeschickt, werden die Gottlosen inne, wie grosse Gottlosigkeit sie gethan haben Sib IV 44 (nach einigen Hdschr.); wenn sie die Seligkeit der Frommen sehen, merken sie, dass sie vom Weg der Wahrheit abgewichen waren und den Weg des Herrn nicht erkannten Weish 5 3ff. Ja dann, sagt Esra, lernen Ehrfurcht (mirabuntur), die Gottes Wege missachtet, sie kommen nach dem Tod in der Qual zur Einsicht, die im Leben, als sie Wohlthaten erhielten, Gott nicht erkannten, die sein Gesetz verschmähten, als sie noch die Freiheit hatten, und die, als die Thüre zur Busse noch offen stand, es verachteten 9 9—12. Die Könige und Mächtigen, die der Verfasser der Bilderreden in die Hölle spricht, fangen in ihrer Verdammnis an, Gott zu loben und zu preisen und zu sagen: nun haben wir eingesehen, dass wir den Herrn der Könige hätten rühmen sollen 63 1ff. (62 6 67 9). Auch den Antiochus sollen

die Qualen zu dem Bekenntnis bringen, dass Gott der alleinige Gott ist II Mk 7 37. (Wenn Bar 85 12 sagt, es gebe in der Verdammnis keine Erlangung von Einsicht mehr, so meint er damit, dass der Verdammte sein Wesen und sein Los nicht mehr ändern könne.) Niemand, im Himmel, auf der Erde und unter der Erde, ist mehr, der Gott nicht erkennete.

d) Die Völker bekehren sich zu Gott. Nicht bloss das Gericht und die Verdammnis, sondern auch die Erlösung zerstört die Decke, die auf den Völkern liegt; durch das grosse Heil, das Israel erfährt, merken sie, dass Israel doch den wahren Gott hat, und fangen an, sich zu ihm zu kehren. Die Sibylle denkt sich das so: alle Inseln und Städte werden (bei Anbruch des Heils) sagen, wie sehr der unsterbliche Gott jene Männer liebt, süsse Rede werden sie aus ihrem Munde erschallen lassen in Liedern: kommt, niederfallend zur Erde, lasst uns alle anflehen den unsterblichen König, den grossen und ewigen Gott, denn er allein ist Herrscher; wir aber waren vom unsterblichen Weg abgeirrt und verehrten Werke, von Menschenhand gemacht, in thörichtem Sinne, Götzen und Bilder und abgeschiedene Menschen III 710 bis 723. So gehört es denn nach einer vielverbreiteten Meinung zu den Stücken der Heilszeit, dass die Völker sich zur Verehrung Gottes wenden und dadurch Anschluss an das Heil finden. Alle Völker sollen Gott ehren und preisen und alle werden ihn anbeten Hen 10 21; viele Völker kommen von weither zu dem Namen (Tempel?) des jüdischen Gottes mit Geschenken in den Händen Tob 13 11; alle Völker werden sich zu wahrer Gottesfurcht bekehren und werden ihre Götzenbilder vergraben und alle den Herrn preisen Tob 14 6f. Die allgemeine Verehrung Gottes in der Heilszeit war insbesondere ein Glaubenssatz der Sibyllinen; so wird nach III 806 f. der Zweck des Weltenddramas darin gefunden, dass alle dem grossen König opfern, dass die Völker ihm das weisse Knie beugen (indem sie ihre Götzen verbrennen) III 616 ff. und Aufgang und Niedergang ihn preisen V 428. Alle Völker versammeln sich in Jerusalem pesikta XX (nach Jer 3 17), was Henoch in seiner Art so ausdrückt, dass alle wilden Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels im Hause Gottes zusammenkommen 90 33; in sifre 65a zu Dt 1 1 ist die Weissagung von Jes 2 2ff. verwendet. Sebulon sagt, der Herr werde alle Völker bekehren εἰς παραζήλωσιν αὐτοῦ t.Sebul 9; sie preisen ihn alle in Ewigkeit Juda 25, ein Ereignis, das in Hen 48 5 auf die Thätigkeit des Menschensohnes zurückgeführt wird. Wenn in Hen 57 nicht die Rückkehr der Diaspora beschrieben sein soll, so handelt es sich hier um eine eschatologische Wallfahrt der Welt nach Jerusalem, wo alles zusammenströmt, um niederzufallen und den Herrn der Geister anzubeten v. 3. Vgl. noch § 43, 7 über die Teilnahme der Völker am Heil.

e) Der Tempel Gottes wird Weltheiligtum. Dem von Antiochus grausam entweihten Heiligtum wird sein Recht verschafft (וְנִצְדַּק קֹדֶשׁ) Dan 8 14 d. h., es wird als das einzige, wahre offenbar. Und die Völker werden sagen: lasst uns zum Tempel des höchsten Gottes schicken, denn er allein ist der Herrscher Sib III 718, von der ganzen Erde bringen sie Weihrauch und Gaben zu dem Haus des grossen Gottes, und es wird kein anderes Haus bei den Menschen sein als das, das Gott den gläubigen Männern (= den Juden) zu verehren gegeben hat, denn den Tempel des grossen Gottes (s. Blass) werden es die Sterblichen nennen Sib III 772 ff. vgl. v. 565 Tob 13 11 und Hen 90 33.

Der Zion, der Berg Gottes, dient nach Jub 4 26 in der neuen Schöpfung zur Heiligung der ganzen Erde. — Die Tora Gottes wird Weltgesetz. Auch dies ist ein Lieblingsgedanke des hellenistischen Judentums, das damit seine Anhänglichkeit an den jüdischen Heimatboden und zugleich seinen auf das Geistige gerichteten Blick bekundet. Schon jetzt ist das Gesetz unter den Völkern weitverbreitet; von der Endzeit aber, von der Heilszeit der Israeliten, erwartet man einen grossen Aufschwung desselben. Wenn das Gesetz, ruft Philo, schon heute, da es Israel übel geht, so hohes Ansehen geniesst, wie muss es in Blüte kommen, wenn Israels Geschick sich zum Guten wendet! Da werden die Menschen ihre eigenen väterlichen Sitten aufgeben und nur diese Gesetze verehren vita M. II 7 M II 141. Es wird in der Heilszeit ein gemeinsames Gesetz auf der ganzen Erde für alle Menschen sein Sib III 757, denn die Völker sagen: lasset uns alle das Gesetz des höchsten Gottes bedenken, das von allen das gerechteste auf Erden ist Sib III 719 f. Die gegenwärtige Missionsarbeit für die Tora soll also am jüngsten Tag den Sieg feiern und zur Ruhe kommen.

f) Es ist der Erwähnung wert, dass in den Apokalypsen des Esra und des Baruch von dieser Herrschaft Gottes über die Welt, die mit dem neuen Aeon anhebt, nicht ausdrücklich geredet wird. Die Lieblingsnamen, die sie für Gott gebrauchen, um seine Macht und Erhabenheit zu treffen, sind die Worte „Altissimus“ oder „Fortis“, welche Ausdrücke uns hauptsächlich in Verbindung mit dem Gericht begegnen. Es ist auch in erster Linie die am Weltende offenbar werdende Gerichtsherrlichkeit Gottes, was die Gemüter und die Phantasie dieser Apokalyptiker beschäftigt. Für ihre vorwiegend ethische Betrachtung ist Gott mehr der allmächtige Richter und Vergelter, als der gewaltige Weltregent der Endzeit, und in ihren fortgeschritteneren Partien vergessen sie den Gegensatz zwischen Judentum und Völkerwelt und das äusserliche Anrecht Israels; es ist ihnen wichtig, dass die Menschen die Seligkeit erben, nicht dass sie zum Zion kommen oder dass sie durch den Besitz der Tora gross werden. Ueberhaupt verliert die Hoffnung auf das Weltheiligtum und das Weltgesetz ihren Sinn, wenn die Eschatologie in das transscendente Gebiet übertritt.

§ 43. Die Heilsgenossen.

1. Ausdrücke für die Teilhaberschaft am kommenden Heil.

a) Zunächst hören wir einige Formeln, die sich auf die Teilhaberschaft des Individuums am nationalen Heil beziehen: den Trost sehen רָאָה בְּנֶחָמָה b. schebuot 34 a und makkot 5 b (dort von Simon b. Schetach, hier von Juda b. Tabbai, beide ca. 100 v. Chr.); auch aus dem Mund Eleasars b. Zadok (100 n. Chr.) ist dieser Ausdruck überliefert b. ketubot 67 a j. ketub. 35 c echa r. 1 16 4 8, Baruch sagt: die Tröstung Zions sehen 44 7. Negativ: den Trost der Gemeinde (נֶחָמַת הַצִּבּוּר) nicht sehen b. taanit 11 a (Baraita); häufig ist die Formel: ich will den Trost nicht sehen, wenn ... Aehnlich heisst es in Esr 6 25 9 8 (nach den Wehen) videre salutare meum; 7 27 videre mirabilia mea (in der messianischen Vorperiode), ἰδεῖν τὰ ἀγαθὰ Ἰσραήλ Ps Sal 17 44 18 6. Allgemein, aber prägnant: die Zukunft sehen, ראה לעתיד לבוא Baraita in j. sanh. 29 c.

b) Von der Teilhaberschaft am nationalen Heil zu der am allgemein menschlichen Heil bezw. zum Erlangen der Seligkeit leiten Ausdrücke über

wie: τὴν γῆν κληρονομεῖν Hen 5 7 kidd. I 10 (mit נחל); in sanh. XI 1 ist das Teilhaben am kommenden Olam mit dem aus Jes 60 21 zitierten ירש ארץ gleichgesetzt (vgl. „das Land der Lebenden“ in Jub 22 22). Man spricht vom Anteil am kommenden Olam, vom Los des Lebens u. dgl. in bildlichem Sinn: יֵשׁ לְ־ חֵלֶק לָעוֹלָם הַבָּא sanh. XI 1 u. s. w., opp. אֵין לְ־ חֵלֶק . . . abot III 11, חֶלְקָם בַּחַיִּים Baraita in b. ber. 61 b, vom Los des ewigen Lebens, das der Fromme zuerteilt bekommt Hen 37 4; vgl. das Los der Treue Hen 58 5, das Los der Gerechten 48 7 71 16 und die Messschnüre, mit denen nach 61 1 ff. den Auserwählten ihr Teil abgemessen wird. Das Buch der Weisheit sagt, der Gerechte habe ein herzerfreuendes Los (κλῆρος) im Tempel des Herrn im Himmel 3 14, ἐν ἁγίοις ὁ κλῆρος αὐτοῦ (des Gerechten) ἐστιν 5 5. Mit Beibehaltung der realistischen Formeln „ererben“, „in Besitz bekommen“ heisst es: hereditare hoc tempus (den neuen Aeon) Bar 44 13, eorum est hereditas temporis promissi Bar 44 13 vgl. Esr 7 9, hereditare quod futurum est Esr 7 96 17, ζωὴν κληρονομεῖν Ps Sal 14 10 (opp. 15 10) Sib prooem. 85; das ewige Leben erben Hen 40 9, den endlosen Aeon erben sl.Hen 50 2 66 6 vgl. 9 9 55 2; יָרַשׁ הָעוֹלָם הַבָּא b. kidd. 40 b (Eleasar b. Zadok), קָנָה לוֹ חַיֵּי הָע׳ הַבָּא abot II 7 (Hillel), נָחַל (חַיֵּי) הָע׳ הַבָּא Baraita in b. sota 7 b abot V 19, יָרַשׁ גַּן עֵדֶן abot V 19 j. ber. 7 d (Nechunja b. Hakana). Die künftige Welt empfangen, recipere Bar 14 13 Esr 7 128 8 39, potiri et accipere Bar 51 3, acquirere Bar 16 1, קבל עולם b. arach. 16 b (Schule Ismaels); der mundus venturus wird gegeben Bar 44 15. Zum künftigen Olam kommen b. sanh. 110 b tos. sanh. XIII 1 (Josua b. Chananja), opp. אֵין בָּאִין לָע׳ הַבָּא sanh. 110 b, einen zum kommenden Olam bringen (הֵבִיא, oder aram.: אַיְתִי לְעָלְמָא דְאָתֵי) sifre 73 b von Eleasar b. Asarja, vgl. Bar 75 6. Die künftige Welt sehen Bar 51 8. Ein Sohn des kommenden Olam sein b. ber. 57 a u. o. (aram.: b. taanit 22 a u. o.), Söhne des Söllers, בְּנֵי הָעֲלִיָּה sein b. sukka 45 b. — Bestimmt sein (מְזֻמָּן) für das Leben des kommenden Olam b. taan. 29 a (Gamaliel II); wert sein, זכה, des Lebens des kommenden Olam b. ber. 28 b u. o., vgl. die Frage in Bar 41 1: quisnam dignus erit, vivere in illo tempore? und die des Chananja b. Teradjon: מה אני לחיי הע׳ הבא b. aboda s. 18 a. Bar 75 6 spricht von der Berufung (vocari).

c) Das allgemeinste, aber prägnanteste Wort für die Teilhaberschaft am Heil ist „leben“, vgl. den Begriff des Lebens in § 44, 3 b, das Land der Lebenden (Jubiläen) und das Buch der Lebendigen § 24, 4 e. Vivere = selig sein in Esr 7 21 129 8 6 Ps Sal 14 3 15 13 (opp. ἀπόλλυσθαι), vgl. Ps Sal 9 5 14 10; die Seligen sind die viventes Bar 49 2 51 11 (viventes vivimus Esr 7 67), sie gelangen zum Leben (opp.: gerichtet werden) tos. sanh. XIII 2 b. sanh. 103 b, vivificari = selig werden Esr 7 137 f. vgl. Bar 85 15; vivere in novissimis Esr 14 22 Bar 76 5 41 1; im Leben leben sl.Hen 42 6 B, den seligen Aeon leben IV Mk 17 18. — Unter andern allgemeinen Ausdrücken soll noch salvari genannt werden, das häufig im Gegensatz zu perire steht Bar 51 7 Esr 6 25.

Diese mannigfaltigen Formeln werden gebraucht, sowohl wenn es sich um eine Teilhaberschaft am Heil der auserwählten Gemeinde auf dem gemeinsamen, mit dem Endakte eröffneten Heilsschauplatz handelt, als auch da, wo eine sofortige Erhebung des Individuums in die Himmelsseligkeit gelehrt wird.

2. Die Heilsgemeinde = Israel.

Naturgemäss fällt die Heilsgemeinde zunächst mit Israel zusammen. Dies ist teils bloss in der einfachen positiven Form, teils im Gegensatz zu den Völ-

kern und mit Ausschluss der Völker ausgesagt. In der nationaleschatologischen Betrachtung ist für das alte Volk Gottes, das hier als Ganzes steht, das Heil gewiss. Doch bleibt auch in der fortgeschritteneren, individualisierten Eschatologie vielfach das Gefühl lebendig, dass die Israeliten näher zum Heil haben; wir erinnern an die Gruppenabteilung im Weltgericht: Judenschaft und Heidenschaft. Als Belege für die Gleichsetzung von Israel und Heilsgemeinde dienen das Messiasgedicht Ps Sal 17, die Assumptio Moses (c. 10) und sibyllinische Weissagungen in Buch III und V. Zuweilen ist nur der fromme Kern des Volkes die Heilsgemeinde, so in der Danielvision 12 1 (denn nur die vom Volk des Sehers werden gerettet, die sich im Buch geschrieben finden), weiter vermutlich in der Abrahamapokalypse und sodann in den Stellen, in denen das Heil nach der letzten bösen Zeit auf die Bewohner Palästinas beschränkt wird (s. No. 3). Auch die rabbinische Theologie vertritt im allgemeinen den Grundsatz, dass die Heilsgemeinde = Israel sei. Besonders deutlich haben dies spätere Rabbinen ausgesprochen; z. B. glaubt Simon b. Jochai, Israel habe drei Gaben empfangen, um die es die Völker beneiden, das Gesetz, das Land Israel und den kommenden Olam mechilta 73a, und in scharfer Gegensätzlichkeit wird behauptet, der Israeliten sei der kommende, der Völker der jetzige Olam mischle r. 13 25. Wahrscheinlich will auch der Ausspruch des Eleasar v. M. in schir r. 2 1 dahin verstanden werden, dass die Völker (Heiden) für die Hölle, die Juden für die selige Welt bestimmt seien; wir hören ihn vortragen: „einst werden die Fürsten (Schutzengel) der Völker der Welt kommen und die Israeliten vor Gott anklagen und sprechen: Herr der Welt! diese sind ebenso wie wir der Abgötterei, der Wollust und dem Blutvergiessen ergeben gewesen, warum fahren nur wir ins Gehinnom und diese nicht? Gott antwortet ihnen: wenn dem so ist, so sollen alle Völker mit ihren Göttern ins Gehinnom hinabfahren (nach Mich 4 5). Vermutlich denkt der Rabbi dabei, Israel müsse seiner unleugbaren Schuld gemäss wohl auch zur Hölle hinab, es werde aber von „seinem“ Gott aus dem Höllenfeuer befreit. Ja, die Heilszeit macht erst recht klar, was Israel für einen Vorzug vor allen andern hat und dass es Gottes Liebling ist, denn da werden „alle Engel und alle Geister und jedermann erkennen, dass die Israeliten Gottes Kinder sind und dass Gott der Gott Israels ist und der Vater aller Kinder Jakobs und der König auf Zion“ Jub 1 25 28, da werden die Inseln und die Städte, wenn sie sehen, dass Israel im Glück ist und dass alles ihm zu Diensten steht, sagen, wie sehr der unsterbliche Gott jene Männer liebt Sib III 710ff. — Ist im bisherigen überwiegend von Israel als Nation bezw. als Gemeinde geredet und behauptet, dass dieses Israel der Heilsempfänger sei, so lesen wir auch die individualisierende Aussage, derzufolge sämtliche Israeliten das Heil erben bezw. selig werden. Dies verkündet die Mischna in sanh. XI 1, der ausführlichsten Aeusserung über die Teilnehmer des Heils, programmatisch in knappen Worten; alle Israeliten, heisst es dort, haben Teil am kommenden Olam, und man nimmt es aus Jes 60 21 („dein Volk, sie alle sind Gerechte, für ewig besitzen sie das Land“). Indes gilt dieser kühne Spruch doch nur prinzipiell, er steht da wie eine Ueberschrift, wie eine Regel, denn der gleiche Mischnaabschnitt zählt bestimmte Klassen von gottlosen Israeliten auf, die vom Heil ausgeschlossen werden.

3. Die Heilsgemeinde = die Bewohnerschaft von Palästina.

Die Apokalyptiker Esra und Baruch stellen sich in manchen Abschnitten zu der Meinung, dass die Bewohnerschaft Palästinas die Heilsgemeinde bilde. Es sind immer solche Abschnitte, in denen das Heilsbild mit dem Messias ausgestattet ist, und meistens solche, in deren Zusammenhang die Drangsale der letzten bösen Zeit erwähnt werden. So lesen wir in Bar 71 1, dass während der letzten Nöte nur die Einwohner von Palästina Rettung finden, denn das heilige Land werde, während die ganze Erde ihre Bewohner verschlingt, zu jener Zeit seine Insassen beschirmen.

In Bar 32 ist diese „Beschirmung" vom Gesetz ausgesagt, das diejenigen, die die Früchte des Gesetzes säen, zu der Zeit, da der Allmächtige die ganze Schöpfung erschüttert, beschirmen werde; nach Esr 7 122 wird die Herrlichkeit (gloria) des Höchsten die beschirmen, die sich rein erhalten haben. Damit ist die engherzige und äusserliche Anschauung überwunden; statt der Juden sind es die Gesetzestreuen und Herzensreinen, statt des Landes Palästina ist es das Gesetz oder die Herrlichkeit Gottes.

Auch nach Bar 29 2 wird Gott während der Enddrangsale nur die beschirmen, die in jenen Tagen in terra ista weilen. Die gleiche Ansicht enthalten Bar 36—40 Esr 12 13; der Messias wird den Rest des Gottesvolkes beschirmen, der sich an Gottes auserwähltem Ort befindet Bar 40 2; er befreit den Rest des Gottesvolkes, die im Gebiet Gottes gerettet sind (qui salvati sunt super fines meos) Esr 12 34, bei ihm ist (als erlöste Gemeinde) der Rest des Volkes, die sich im heiligen Bezirk Gottes finden 13 48 (qui inveniuntur intra terminum meum sanctum). — In Bar 29 40 Esr 12, auch Bar 71 erscheint das Heilsbild Palästinas nach dem jetzigen Zusammenhang als blosses Provisorium; nach Esr 13 werden in dem uns vorliegenden zusammengeschweissten Text auch die zehn Stämme auf den Heilsboden übergeführt. In Bar 29 und 71 ist der Heilsempfänger die Bewohnerschaft Palästinas, allgemein genommen, in Bar 40 Esr 12 f. ist es der Rest des Gottesvolkes in Palästina; dort steht Palästina im Gegensatz zur Welt, hier ist wohl noch ein innerlicher Gegensatz zwischen Frommen und Gottlosen hinzugefügt. Dort ist es nicht das Volk, das gerettet wird, sondern das Land, das (bei dem allgemeinen Zusammenbruch der Erde, vgl. noch Sib V 274 ff.) wie eine Paradiesinsel übrig bleibt; hier sind es nicht eigentlich die Israeliten, sondern die auf der Heilsstätte noch vorhandenen Individuen, die das Heil bekommen. In beiden Fällen müssen es frühe eschatologische Traditionen gewesen sein, wie auch von der Auferstehung nichts verlautet.

Einige Aussprüche späterer Rabbinen laufen auf der gleichen Linie und gehen noch weiter hinaus. Sie behaupten, dass das Land Palästina selig mache oder dass nur die Bewohner dieses Landes selig werden. Das Land Palästina sühnt alle mit Todesstrafe belegten Sünden, lehrt Nehemia in mischle r. 17 1; wer in Palästina einen steten Wohnsitz hat, wird des künftigen Heiles teilhaftig, sagt Meir in j. sabbat 1 c, und der Rabbi Jochanan des 3. Jahrhunderts meint, wer im israelitischen Land auch nur eine Stunde lang gehe und dort sterbe, der könne sicher sein, dass er ein Sohn des kommenden Olam sei b. pes. 113 a mischle r. 17 1. In der Konsequenz dieser Gedanken liegt es, wenn man späterhin die Auferstehung an das Land Israel geknüpft hat b. ketubot 111 a beresch r. 47 29 u. s. w. Die Rabbinen haben daher auch — schon früher — den Juden die strenge Weisung gegeben, im Lande zu bleiben. Jeder der im Land Israel wohne, gleiche dem der Gott hat, jeder der nicht drin wohne, gleiche dem der Gott nicht hat, und wer im Ausland sich aufhalte, gelte so als treibe er Götzendienst b. ketubot 110 b. Aehnliches ist in b. baba b. 91 a zu lesen, und von Simon b. Gamaliel hören wir (in Ruth r. 1 2), ein Israelit dürfe nur dann ins Ausland gehen, wenn gar nichts zu haben sei, wenn aber auch nur das Geringste zu haben sei, selbst zum höchsten Preis, dürfe er sich nicht ausser Landes begeben. Auch andere Rabbinen haben das Volk in dieser Weise bearbeitet. Das Motiv solcher Aeusserungen ist wohl der Wunsch, der fortgesetzten

Auswanderung den Riegel vorzuschieben und dem Land Palästina, dem Lande der Verheissung, seine Bevölkerung zu erhalten. Vgl. zu diesen rabbinischen Aussprüchen noch den Seufzer in Bar 85 2, dass es ausserhalb des Landes schwerer sei, die Gebote Gottes zu erfüllen, weiterhin den Vorzug, den die palästinensische Judenschaft in den Testamenten der Patriarchen bekommt (§ 7, 3 a) und die religiöse Seite des heutigen Zionismus.

4. Die jüdische Diaspora.

a) Es gehört zum Inventar der nationalen Eschatologie, dass auch die zerstreuten Juden in die Heimat zurückkehren und am Heil teilnehmen werden. Der gegenwärtige Zustand der Zerstreuung ist ein Uebel, ob er nun in der gewaltsamen Wegführung durch die Weltmächte oder in der freiwilligen Ausbreitung des Judenvolkes begründet ist Ps Sal 17 12 18. Wenn nun in der nationalen Eschatologie das Heil an das heilige Land gebunden wird, so müssen in der Zukunft alle Juden dort versammelt werden, wie ja schon jetzt die Judenschaft immer ermahnt wird, ihren Schwerpunkt im Land der Väter und der Verheissung (im Lande Levis und Judas) zu suchen. Insbesondere muss die gewaltsame Wegführung in die Fremde und in die Sklaverei durch die Rückkehr in die Heimat und die Freiheit aufgehoben werden. — Am ausführlichsten ist dieses Ereignis der Zukunft in Ps Sal 11 und akr.Bar 5 beschrieben. Im eschatologischen Drama ist der Akt der Rückkehr verschieden eingereiht: in schmone 10 gleich am Anfang der Heilsstücke, in Esr 13 nach der Vernichtung des Völkersturmes durch den apokalyptischen Menschen, in Hen 90 nach dem Gericht und der Offenbarung des neuen Jerusalem, in Abr 31 hinter den Plagen vor der Vernichtung der Feinde, in Hen 57 unmittelbar nach dem Völkersturm gegen die Stadt der Gerechten Gottes. Philo erwähnt ihn in de execr. 9 M II 435 f. nach den Enddrangsalen und der Verjüngung der Erde, vor der Wiederherstellung des Landes zum alten Glück. Voraussetzung der Rückkehr ist nach Philo die Versöhnung mit dem Vater (Gott), er nennt daher drei Ursachen, die dieselbe herbeiführen: die Güte Gottes, die lieber verzeiht als straft, die Heiligkeit der Stammväter Israels, die für das Volk unaufhörlich Fürbitte thun, vor allem aber die Besserung der Begnadigten selbst, die sich vom Irrweg endlich auf den rechten Weg begeben.

Mit den letzten Worten giebt Philo seiner Zeichnung einen allegorischen Ton. Ueberhaupt ist das was er im Zusammenhang ausführt, strenggenommen nicht eine Rückkehr der „Diaspora“, sondern die Rückkehr des Volkes, das wegen seiner Sünde in die Sklaverei geschleppt ist (nach Dt 28 Lev 26) und dort sich bessert. Aber die Schilderung dieser Heimfahrt ähnelt der sonst üblichen vom Rückzug der Diaspora. — Ob Hen 57 die Sammlung der Diaspora betrifft, ist, wie schon erwähnt, nicht gewiss.

b) Das Zurückströmen in das Heilsland.

Es ist ein besonderes Anliegen und ein ständiger Teil des Gebetes, dass Gott die Gefangenen, Verstossenen und Zerstreuten Israels wieder zurückkehren lasse schmone B und P 10. Man soll beten: sammle die Zerstreuten von den vier Winden (מֵאַרְבַּע) habinenu B und P, bring zusammen die διασπορα Israels mit Güte und Erbarmen Ps Sal 8 28 vgl. t.Joseph 19 (armen. Text) und II Mk 1 27 2 18 (2 7). Endlich erbarmt sich Gott ihrer wieder Tob 14 5 und sucht die in der Gefangenschaft Befindlichen heim t.Juda 23 f. Sebul 9 (Hdschr. R und armen. Text). Mit Posaunenstoss wird Jerusalem aufgerufen, um den zurückkehrenden Kindern entgegenzusehen Ps Sal 11 1 vgl. akr.Bar 4 36 5 5; es ist Gott ein leichtes, Menschen, die an den äussersten Enden wohnen, mit Einem Ruf an den von ihm erwählten Ort zurückzuführen, sagt Philo de praem.

19 M II 427 (indem er darin einen Typus für die Zurückführung der Seele aus der Herrschaft der Begierden findet). Der Herr erhebt ein Panier schmone B und P 10 und sammelt die Israeliten aus allen Völkern Tob 13 5 13 akr. Bar 4 37 Ps Sal 11 3, er thut es wegen der Hoffnung auf sein Erbarmen und wegen Abraham, Isaak und Jakob t. Asser 7, wegen seiner Verheissungen und wegen der besseren Väter Israels Bar 77 f. Alle sammeln sich, von Freude erfüllt, dass Gott ihrer gedacht hat akr. Bar 5 5. Anderwärts ist es der Messias, der zurückruft Abr 31 Ps Sal 17 26 Esr 13 39. Esra beschreibt, wie er nach der Ueberwältigung des Völkerhaufens ein friedliches Heer zu sich beordert: „da nahen sich ihm Gestalten von vielen Menschen, die einen frohlockend, die andern traurig, einige waren in Banden, einige führten andere als Opfergaben mit sich" 13 12 f. (adducentes ex eis qui offerebantur, s. GUNKEL); diese Gebundenen sind wohl bisher gefangene Israeliten, die (nach Jes 66 20) von den Heiden dargebracht werden. Wir dürfen zur Erklärung die etwas deutlichere Parallelstelle Ps Sal 17 31 beiziehen, nach der „Heiden die erschöpften Söhne Jerusalems als Opfergaben herzutragen" (δῶρα φέροντες). Es ist ein Zusammenströmen der Juden aus allen Himmelsgegenden: sie kommen vom Aufgang bis zum Niedergang akr. Bar 4 37 5 5, vom Aufgang und Niedergang, vom Norden und von den Gestaden Ps Sal 11 2 f., aus der weiten Welt (ἐκ τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανόν) II Mk 2 18, von den vier Enden der Erde schmone 10 habinenu B, wie auch Philo (de execr. 9) beschreibt, dass die, die bisher in Hellas und im Barbarenland, auf den Inseln und den Festländern verstreut waren, befreit werden, in Einem Zug sich erheben und von allen Seiten dem Einen angewiesenen Ort zustreben. Alle die versprengt worden waren, heisst es in Hen 90 33, die versammeln sich in Jerusalem. Sie kommen, wie akr. Bar 4 36 sagt, aus dem Osten nach Jerusalem, in Hen 57 1 von Osten und Westen zum Süden. Sie kommen wie die Tauben mech. 32 a zu Ex 14 24 (nach Jes 60 8). Diese Sammlung der Juden aus aller Welt setzt eine Ausbreitung derselben über den Erdkreis voraus.

Die Posaune. Nirgends ist der Aufbruch zur Rückkehr direkt mit dem Posaunenstoss in Verbindung gebracht. Der Posaunenstoss hat vielmehr die allgemeinere Aufgabe, das Heil aus dem Schlaf zu rufen und Gottes Aufstehen anzukündigen. Vgl. Abr 31 und schmone 10 (stoss in die grosse Posaune „zu unserer Befreiung" und stell ein Panier auf zur Sammlung unserer Weggeführten); in Ps Sal 11 1 will die Posaune Jerusalem (aus der Lethargie) aufwecken, dass es den Zurückkehrenden entgegenschaue.

c) Beschreibung der Heimfahrt. Als der vorangehende Führer ist bisweilen ausdrücklich Gott selbst bezeichnet Tob 14 5 akr. Bar 2 34 f. 5 9 5 5 f. sifre 135 a zu Dt 32 12 pesikta XII (wo Eleasar v. M. sagt, wenn Gott nach Jerusalem zurückkehre, so führe er die Exilierten hinein), vgl. b. megilla 29 a. Der apokryphe Baruch sagt: fort zogen sie von Feinden geführt, und Gott führt sie zurück 5 6. Philo stellt an die Spitze des heimkehrenden Volkes eine göttliche, weit über alles Menschliche erhabene Gestalt, die allen andern unsichtbar, nur von den Erlösten geschaut wird de execr. 9 M II 436, und hat dabei wohl die alttestamentliche Erscheinung des mal'ak Jahwes vor Augen. Sicher wallen die Heimkehrenden unter dem Schirm der δοξα akr. Bar 5 7 Ps Sal 11 6, mit Wonne erfüllt durch das Licht der δοξα Gottes akr. Bar 4 37 5 9, wie Israel einst von der Wolken- und Feuersäule geleitet war. Frohlockend über ihren Gott ziehen sie Ps Sal 11 3 Tob 13 13; sie kommen getragen in Ehren

wie ein Königsthron (andre LA: wie Königssöhne) akr.Bar 5 6, oder sie fahren einher auf Wagen mit Windesflügeln Hen 57 1. Die Wege werden vor ihnen gebahnt: jeglicher hohe Berg soll erniedrigt und die Thäler zu ebenem Lande aufgefüllt werden, damit Israel heimziehe akr.Bar 5 7 Ps Sal 11 4; die Wälder und jeglicher Duftbaum spenden ihm Schatten auf Gottes Befehl akr.Bar 5 8 Ps Sal 11 5, allerlei wohlduftende Sträucher lässt Gott den Seinen aufspriessen Ps Sal 11 5. Sie ziehen in Palästina, in das den Erzvätern zugeschworene Land ein akr.Bar 2 34 Hen 90 34, und das Ziel ist Jerusalem pesikta XX (Jose, Sohn der Damasc.), vgl. schir r. 7 5 nach Jes 2 2f.

d) Der Rückzug ins Heimatland ist eine so grosse Sache als einst der Auszug aus Aegypten; man schwört daher in Zukunft nicht mehr bei dem Herrn, der die Kinder Israel aus Aegypten rief, sondern bei dem, der sie aus dem Nordland und aus all den Ländern, wohin sie verstossen waren, geführt hat b. ber. 12b (Ben Soma; vgl. b. kidd. 69a). In Hen 57 2 vollends ist der Aufbruch der Massen nach Jerusalem (wenn es nicht eben eine Völkerwallfahrt sein soll) als ein „welterschütterndes“ Ereignis beschrieben: durch das Rollen der Wagen bewegen sich die Säulen der Erde von ihrem Platz, die Engel im Himmel bemerken das Getümmel, man vernimmt den Lärm von einem Ende des Himmels bis zum andern einen ganzen Tag hindurch.

e) Die Rückkehr der zehn Stämme. In den meisten Fällen denkt man bei der Rückkehr der Diaspora keinen Unterschied zwischen den zehn Stämmen des Nordreiches und den Stämmen des Südreiches mit, die Zerstreuten und Heimkehrenden sind eben insgemein „Juden“. In späterer Zeit aber begegnet uns über die zehn Stämme eine besondere Legende mit eschatologischem Schluss.

Man teilte in unserer Periode das Judenvolk stets idealiter in die zwölf Stämme mit den zwölf alten Namen, vgl. die Testamente, Arist. 47ff. und das N. T. (Act 26 7 Jak 1 1 apk. Joh 7 5 u. s. w.), und zwar wird man angenommen haben, dass die zwölf Stämme über Palästina und über die Welt ausgebreitet waren und also sowohl die Bewohnerschaft Palästinas als die Diaspora sich aus den zwölf Geschlechtern zusammensetzte. Mitunter wird man aber dabei den Nachdruck darauf gelegt haben, dass der Kern der Insassen Palästinas und insbesondere des Landes um Jerusalem (im Gegensatz zu Samaria, Galiläa und der Diaspora) die Stämme Juda und Levi seien (Testamente). Demgemäss wird neben der Zwölfteilung des Volkes doch auch die Zweiteilung desselben in die beiden Gruppen (Zehnstämme und Zweistämme) ausgeführt. Man vergleicht die beiden Gruppen und beurteilt die zehn Stämme meist als Stämme niedereren Ranges, die einst vom Haus Jerusalem zum Götzendienst abgefallen waren Tob 1 4f. ass.Mos 2 3ff. und die Gebote Gottes nicht beachtet hatten Esr 13 42; doch findet sich auch die umgekehrte Schätzung Bar 1 2f. vgl. ass.Mos 3 4ff. (in 4 7ff. ist der Text nicht sicher). Die Stämmezahl der grossen Gruppe ist übrigens nicht immer gleich angegeben: in Bar 78 1 sind es neuneinhalb, nach t.Joseph 19 sieht der Seher neun Hirsche und drei Hirsche, beide Gruppen wurden zerstreut, die drei dürfen zuerst zurückkehren und zu ihnen werden dann die neun andern versammelt. In Esr 13 40 zählt der lateinische Text zehn, der syrische und arabische neuneinhalb, der äthiopische neun Stämme. — Die spätere Reflexion nun vollends denkt sich einen besonderen Platz, an dem die Zehnstämmegruppe wohnt, und so bekommt auch die Eschatologie Anlass, sich mit ihrem Geschick im besonderen zu beschäftigen. Die Legende über den fernen Aufenthalt und über die Rückkehr der zehn Stämme steht in Esr 13 39ff., wo der Seher über das in der Vision geschaute herannahende friedliche Heer Kunde bekommt, vgl. 14 33. Einst, in den Tagen des Königs Josia, waren die zehn Stämme von Salmanassar, dem Assyrerkönig, gefangen genommen, über den Euphrat gebracht und in ein anderes Land verpflanzt worden. Sie fassten nun selber den Plan, die Menge der Heiden zu verlassen und noch weiter in die Ferne zu ziehen, in ein Land, wo noch nie das menschliche Geschlecht gewohnt hatte, damit sie dort (unberührt von aller Ansteckung) ihre Satzungen beobachten könnten. So zogen sie auf wunderbare Weise durch schmale Furten des Euphrat ein, anderthalb Jahre weit war der Weg, das Land aber hiess Arzaret (= ארץ אחרת Dt 29 27). Daselbst wohnten sie bis in die letzte Zeit, jetzt aber geht's

auf den Heimweg, und es ist eine wunderbare Reise: der Höchste hält die Quellen des Flusses an, damit sie herüberkönnen. Sie sind das friedliche Heer, das Esra im Gesicht zum Menschensohn hat kommen sehen. Auch Baruch nimmt an, dass die Nachkommen der zehn Stämme noch existieren und besonders siedeln; er schreibt nach der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer einen Brief an die neuneinhalb Stämme, die nach 78 1 jenseits des Flusses (Euphrat) wohnen, und sucht durch Ermahnung an ihnen zu arbeiten, damit sie in der letzten Zeit ihrer Väter würdig erfunden werden und Gott die Zerstreuten gemäss seiner Verheissung zurückführen kann 78 5 7 84 10. Von dem fernen Ort jenseits des Euphrats, an dem die zehn Stämme wohnen, weiss auch Josephus A XI 133.

Die Stellen in Esra und Baruch beweisen, dass man in so später Zeit an die Existenz von Nachkommen der einstigen Nordisraeliten glaubte, die in einem sagenhaften Lande in Gottesfurcht miteinander leben. Sie kehren zur Heilszeit in das Land der Väter zurück, so dass Nordreich und Südreich wieder zu einem Gesamtisrael vereinigt sind. — Die Ansichten der Rabbinen über die Zulassung der „zehn Stämme" zum kommenden Olam haben wir gleich nachher zu erwähnen.

5. Anhang. Unselige aus Israel.

a) Prinzipiell ist wie gesagt Gesamtisrael Empfänger des Heils, wie dies für die alte reinnationale Eschatologie selbstverständlich war. In der späteren Anschauung und besonders auf dem Standpunkt der allgemeinmenschlichen Eschatologie gliedert sich aber Israel in gute und böse Israeliten, und es tritt die Frage auf, ob wirklich alle Israeliten des Heils teilhaftig werden und was mit den bösen Israeliten geschehe. Es herrschen in unserem Zeitalter bezüglich des Schicksals der gottlosen Israeliten verschiedenerlei Ansichten, die wir der Uebersichtlichkeit halber hier zusammenstellen. Man wird dabei immer einen Unterschied finden zwischen der praktischen Beurteilung der Abtrünnigen oder der gewaltthätigen Bedrücker und der theoretischen Beurteilung der Gottlosen im allgemeinen. Die ersteren werden von den Apokalyptikern (Dan 12 2) wie von den Gesetzesgelehrten meistens von der Heilszeit bezw. von der Seligkeit ausgeschlossen und der Vernichtung bezw. der Verdammnis zugewiesen worden sein. Durch b. roschh. 16b 17a sind wir über eine Differenz zwischen den Schulen Schammais und Hillels bezüglich des Loses der gottlosen Israeliten unterrichtet; jene giebt den mittelmässigen Frevlern (aus Israel bezw. aus Israel und den Völkern) nach zeitweiligem Aufenthalt im Gehinnom Anteil an der Seligkeit und bestimmt die völligen Frevler für die völlige Verdammnis; nach der strengeren Ansicht Hillels dagegen werden die Mittelmässigen begnadigt, eine Klasse von leichteren Frevlern, aus Israel und den Völkern, wird nach zeitweiliger Verdammnis vernichtet, die schweren Frevler bleiben in der ewigen Hölle. Auch aus b. sanh. 105a und tos. sanh. XIII 2 haben wir wohl zu schliessen, dass die Rabbinen über das Los der gottlosen Israeliten uneins waren. Es ist dort überliefert, wie Elieser und Josua Ps 9 18 auslegten; Elieser meint, „die Frevler, die zur Hölle fahren", das seien die Uebertreter von Israel, „alle Völker, die Gott vergessen haben", das seien die Völker der Welt, Josua aber sagt, von den gottlosen Israeliten sei hier nicht die Rede, sondern nur von den Gottlosen unter den Völkern, und will damit wohl die gottlosen Israeliten von der Verdammnis absolvieren. Ausserdem haben wir noch einige rabbinische Aussprüche anzuführen, nach denen gewisse Glieder des Gottesvolkes vom Anteil am kommenden Olam ausgeschlossen sind. Nach sanh. XI sind es solche, die sagen, dass die Wiederbelebung der Toten sich nicht aus der Tora beweisen

lasse und dass die Tora nicht vom Himmel sei, und solche, die sich als Epikureer gebärden. Akiba stellt noch weiter diejenigen unter das Verdikt, die in aussenstehenden, d. h. wohl heidnischen oder ketzerischen Büchern lesen (vgl. bamidb. r. 7 48), die über einer Wunde einen Zauberspruch flüstern (Ex 15 26), die bei Gastmählern das Hohelied singend wie eine Art weltlichen Gesanges vortragen (während nach rabbinischer Ansicht im Hohenlied Israels Verhältnis zu Gott allegorisch verherrlicht wird), endlich solche, die sich nicht dienend einem Gelehrten als Schüler anschliessen, d. h. wohl die aus eigener Autorität die Tora auslegen sanh. XI 1 tos. sanh. XII 10 abot d. r. N. 36. Auch Eleasar v. M. nennt Typen von Israeliten, die nicht zum ewigen Leben eingehen; es sind Juden, die die heiligen Dinge entweihen und die Feiertage verachten, die den Bund Abrahams (die Beschneidung) brechen und Erklärungen der Schrift vortragen, die nicht der Satzung entsprechen (?); selbst wenn sie über gute Werke (und über Kenntnis der Tora) verfügen, haben sie keinen Teil am kommenden Olam abot III 11 abot d. r. N. 26 sifre 33a zu Num 15 31 b. sanh. 99a. Vgl. zu diesen Aufzählungen noch b. roschh. 17a apk.Joh 21 8. In derartigen Aussprüchen gebrauchen die Rabbinen die Drohung der Unseligkeit als Schreckmittel zur Volkserziehung. Eine biblische Reminiszenz ist es, wenn in sanh. XI 4 nach Dt 13 14 die Leute einer verführten Stadt vom Zugang zur Seligkeit abgeschnitten werden. Ketzer endlich in der Art des Rabbi Elisa, der die Vergeltung und die Auferstehung leugnete, sollen nach dem Spruch der Schulhäupter weder in den kommenden Olam gelangen noch dem Strafgericht verfallen b. chagiga 15b. Eine merkwürdig milde Ansicht über die Apostaten bekundet allemnach der Apokalyptiker Baruch, wahrscheinlich im Zusammenhang mit dem eigenen und allgemeinen Gefühl der Sündigkeit und Gnadenbedürftigkeit. Was wird den vom Gesetz Abgefallenen zu teil werden, fragt er in 41f., wie wird sie die letzte Zeit aufnehmen? werden sie etwa genau nach ihren Werken gerichtet? Er erhält die Antwort, dass der Höchste ihnen die Zeit, in der sie dem Gesetz treu waren, hoch anrechnen werde. — An den vorhin genannten rabbinischen Stellen sind es meistens Ketzer oder Feinde der Synagoge, über die das Anathema gesprochen ist; die Gründe, die die Gesetzesgelehrten zu ihrem Verdikt bewogen, liegen daher weniger auf dem sittlichen, als auf dem kultischen oder dem dogmatischnationalen Gebiet, es ist das Bestreben der Orthodoxen, die jüdische Heilsgemeinde rein und orthodox zu erhalten.

b) Dies geht soweit, dass manche rabbinische Autoritäten auch die kleinen Kinder der gottlosen Israeliten in die Hölle sprechen. Gamaliel in b. sanh. 110b und tos. sanh. XIII, Elieser b. Hyrkanos in abot d. r. N. 36 und eine Baraita in b. sanh. 110b stellen sich zu dieser Annahme, während Josua b. Chananja in tos. sanh. XIII abot d. r. N. 36 und Akiba in b. sanh. 110b für die Zulassung zur Seligkeit stimmen. Die strengere Ansicht operiert mit Mal 3 19 und Jes 26 14, die mildere mit Ps 116 6 und Dan 4 20; zur milderen vgl. auch Juda in kohel r. 4 1, zur strengeren den Ausspruch der Berurja, die sich über die Kinder der Ketzer im Unterschied von den Kindern der Gemeinde Israels auslässt b. ber. 10a. Alle Rabbinen sind dagegen darüber einig, dass die kleinen Kinder der frevelhaften Völker nicht in den kommenden Olam eingehen b. sanh. 110b. Auch der Verfasser der Weisheit fällt ein Urteil über

die Nachkommen der Abtrünnigen (der „μοιχοι“, d. h. wohl der abtrünnigen Juden) und zwar berücksichtigt er dabei den besonderen Fall, dass diese Nachkommen als unmündige Kinder sterben; sie dürfen ihr Leben in der Ewigkeit nicht fortsetzen (τέκνα μοιχῶν ἀτέλεστα ἔσται) oder, wenn sie auf der Erde lange leben, werden sie am jüngsten Tag für nichts geachtet, und wenn sie jäh dahinsterben, so haben sie keine Hoffnung noch am Tag der Entscheidung einen Trost, denn das Ende eines ungerechten Geschlechts ist hart (χαλεπος) 3 16 ff. Hier spricht der bittere Parteigegensatz. — Die Mamser (Kinder von Juden und Nichtjüdinnen) endlich werden nach der Ansicht des Jose in der künftigen Zeit für rein erklärt, also aufnahmefähig gemacht und in die Heilsgemeinde zugelassen; andere Rabbinen sind dagegen b. kidd. 72 b. Auch hier äussert sich das Bedürfnis, dass die Heilsgemeinde von jedem nichtjüdischen Zusatz frei sei.

c) Ueber einige Gruppen von Israeliten aus der Vergangenheit, sowie über einige sonstige Gruppen und Gestalten der biblischen Geschichte urteilt die Mischna in sanh. XI, dass sie vom Heil ausgeschlossen seien; daneben aber wagen sich auch mildere Ansichten hervor.

1) Das Geschlecht der Flut hat nach sanh. XI 3 keinen Anteil am kommenden Olam; die Rabbinen belegen dies mit Gen 7 23: „und er vertilgte alles Wesen“, d. h. in dieser Welt; „und sie wurden vertilgt von der Erde“, d. h. in der künftigen Welt b. sanh. 108 a. Dies ist die Ansicht Akibas und auch Juda b. Betera hängt ihr an.

2) Das Geschlecht der Zerstreuung (d. h. des Turmbaus) hat nach sanh. XI 3 keinen Anteil am kommenden Olam; der Beweis steht in Gen 11 8 f.: „der Ewige zerstreute sie“, d. h. in dieser Welt, und „von da zerstreute er sie“, d. h. in der künftigen Welt.

3) Die Sodomiter haben gleichfalls keinen Teil sanh. XI 3, nach Gen 13 13: „sie waren böse“, d. h. in dieser Welt, und „Sünder gegen den Ewigen“, d. h. in jener Welt. Sie stehen in der Gemeinde der Frevler. Ebenso b. sanh. 109 a.

4) Die Kundschafter ebenfalls nicht sanh. XI 3, nach Num 14 37: „sie starben“, d. h. in dieser Welt, „durch eine Plage“, d. h. in jener Welt.

5) Ueber das Geschlecht der Wüste, die Rotte Korah und die zehn Stämme streiten die Rabbinen; die Mischna in sanh. XI vertritt den strengeren Standpunkt und folgt dabei dem Akiba, doch sind die Namen der Autoritäten zuweilen in Verwirrung geraten und werden verschieden angegeben (Bacher I 143 f.). Das Geschlecht der Wüste hat nach sanh. XI 3 keinen Anteil an der kommenden Welt, und die Gemara begründet dies mit Num 14 35 („in dieser Wüste sollen sie vergehen“, d. h. in dieser Welt, „und dort sterben“, d. h. in der künftigen Welt) und mit Ps 95 11. Eine andere Ansicht, die sich auf Ps 50 5 stützt, giebt ihm den Zugang zum Heil. Die mildere Ansicht ist in abot d. r. N. 36 dem Akiba, in b. sanh. 110 b j. sanh. 29 c tos. sanh. XIII 10 dem Elieser (b. Hyrkanos), die strengere Ansicht in abot d. r. N. 36 dem Elieser b. H., in sanh. 110 b dem Akiba zugeschrieben.

6) Die Rotte Korah ist nach der Mischna sanh. XI 3 ausgeschlossen, denn es steht in Num 16 33 über sie geschrieben: „die Erde bedeckte sie“, d. h. in dieser Welt, „und sie verschwanden aus der Versammlung“, d. h. in der andern Welt. Nach einer andern Ansicht sind sie zugelassen, denn sie sind die, die nach Ps 119 176 wieder gesucht werden, und die, für die Hanna betet I Sam 2 6. Der strengere Spruch wird in sanh. XI 3 dem Akiba, in abot d. r. N. 36 dem Elieser zugeschrieben; den milderen Spruch hat nach abot d. r. N. 36 Josua b. Chananja, nach sanh. XI 3 Elieser (auf Grund von I Sam 2 6) gethan, nach sanh. 109 b tos. sanh. XIII 9 auch Juda b. Betera (auf Grund von Ps 119 176). In j. sanh. 29 c ist die verdammende Ansicht anonym ausgesprochen, die milde ist hier wie in bamidb. r. 16 35 nur dem Juda b. Betera (auf Grund von Ps 119 176 und I Sam 2 6) beigelegt.

7) Die zehn Stämme werden nach der Mischna sanh. XI 3 nicht zurückkehren und haben keinen Anteil am kommenden Olam, was in der Gemara mit Dt 29 27 weiter begründet ist („und der Ewige stiess sie von ihrem Boden hinweg“, d. h. in dieser Welt, und „wird sie in ein anderes Land werfen“, d. h. in jener Welt). Andere lassen sie das Heil mitgeniessen. Die strenge Ansicht ist in sanh. XI 3 b. sanh. 110 b j. sanh. 29 c dem Akiba in den Mund gelegt, in tos. sanh. XIII 12 steht sie anonym; die mildere ist in sanh. XI 3 dem Elieser, in abot d. r. N. 36 dem Akiba und dem Gamaliel zugewiesen. In sifra 112 b zu Lev 26 38 wird von Akiba berichtet, dass er diese Stelle („ich werde sie unter den Völkern verloren gehen lassen“) auf die zehn Stämme in Medien bezogen habe. Hamburger (Realenz. II 762) meint, Akiba habe

wegen seines ungeduldigen Drängens auf das Heil die Bedingung der Rückkehr der zehn Stämme als schwer erfüllbar damit beseitigen wollen; aber die zehn Stämme, um die es sich hier handelt, sind nicht die jüdische Diaspora, auch nicht die jetzt lebenden etwaigen Nachkommen der zehn Stämme, sondern das Nordisrael der Vergangenheit.

8) Endlich heisst es in sanh. XI 2, vgl. bamidb. r. 7 48, drei Könige und vier Gemeine haben keinen Anteil am kommendem Olam: Jerobeam, Ahab und Manasse, Bileam, Doeg, Ahitophel und Gehasi. Zu Manasse vgl. auch Bar 64 9; über diesen König sind Juda b. J. in b. sanh. 102b bamidb. r. 7 48 und Simon b. J. sanh. 103a anderer Meinung. Bileam ist der Typus eines Judenfeindes.

6. Die Heilsgenossen = die Gerechten.

a) Wir haben hier einige Aeusserungen wiederzugeben, die beweisen, dass an die Stelle Israels die Gemeinde der Frommen oder der Fromme als Empfänger des Heils getreten ist (§ 22, 2 und 3). Der kommende Olam ist nur für die Gerechten geschaffen, heisst es in einer Baraita in b. jebam. 47 a, als Gegenstück zu dem Satz, dass der kommende Olam Israel gehöre. Ebenso sagt Baruch, sowohl diese als die zukünftige Welt sei wegen der Gerechten da 15 7, was wiederum seine genaue Parallele in dem Satz hat, dass die Welt um Israels willen geschaffen sei Bar 14 19 u. ö. Die kommende Welt heisst der Aeon der Gerechten Abr 17 29, der grosse Aeon der Gerechten sl.Hen 65 8; Gott hat in seinem Gesetz bestimmt, dass die Gerechten diese (verheissenen) Dinge erben, während die Gottlosen untergehen Esr 7 17. Alle Gerechten, die dem grossen Gericht entfliehen, werden im grossen Aeon vereinigt sl.Hen 65 8 und die Gerechten dürfen hoffen, dass sie die verheissene Welt empfangen Bar 14 13 51 3 8 48 50; für Esra und seinesgleichen, für Josia und seinesgleichen ist die künftige Welt bereitet Esr 8 52 Bar 66 7 vgl. 21 24. Man denkt sich (nach Jes 28 5), Gott werde einst auf dem Haupte jedes Frommen eine Krone sein b. megilla 15b sanh. 111b (im Namen Chaninas überliefert). — Es ist zu beachten, dass nicht bloss die apokalyptische, sondern ebenso die rabbinische Litteratur über Israel hinaus zu den Frommen weiterschreitet. In den eben zitierten und andern Stellen kann zwar mit dem Wort „Fromme“ oder „Gerechte“ auch wiederum Israel gemeint sein, aber es bekundet doch einen Unterschied in der Denkweise, ob man von Israel oder von den Frommen spricht. Wenn z. B. der Wortschatz der Sibyllinen neben der Bezeichnung Israels als der „Hebräer“ häufig Ausdrücke wie „die Frommen“ u. dgl. enthält, so hat das seinen Grund nicht bloss in der äusseren Form und andern äusseren Dingen, sondern in der ganzen, auf den ethischen und religiösen Zweck gerichteten Art dieser Schriften. Uebrigens ist der Begriff „Fromme“ oder „Gerechte“ selbst vielgestaltig (§ 22, 3), je nachdem er näher oder weiter von dem Zusammenhang mit Israel entfernt ist; entweder sind die Frommen als eine in sich geschlossene Gesamtheit gedacht oder wird mehr das fromme Individuum für sich genommen; entweder ist es ein parteipolitischer Begriff und bedeutet die innerjüdische Gruppe von Gesetzestreuen und Gottesverehrern, denen mächtige und reiche Gegner gegenüberstehen, oder ist es ein ethischer Begriff und bedeutet die Guten in (und ausser) Israel im Gegensatz zu den Bösen, oder ist es ein kultisch-dogmatischer Begriff und umschliesst die strengen Juden, die reine jüdische Gemeinde im Gegensatz zu den Ketzern und Andersgläubigen.

b) Die zum Heil berufenen Gerechten heissen mitunter die Auserwählten, besonders in HenB, wo auch der Menschensohn diesen Namen hat. Es sind die auserwählten Gerechten Hen 1 1, die A., Gerechten und Demütigen

Hen 5 7f. 25 5, die A. Gottes Wh 3 9 (εκλεκτοι), wie nach Hen 51 1 aus den Auferstandenen die Gerechten ausgelesen werden. Sie sind die Auserwählten, weil Gott sie wegen ihrer Frömmigkeit für die Teilnahme am Heil aus der Welt ausgesondert hat. Nach Abr 29 vgl. Bar 30 2 75 5 ist ihrer eine bestimmte Anzahl. Sie werden auch als die in Bücher Eingeschriebenen dargestellt Dan 12 1 u. ö. (§ 24, 4e). — Die Auserwählten und Gezählten sind an diesen Stellen nicht mit Israel identisch, obwohl dieses manchmal auch den Namen der Auserwählten trägt (vgl. 93 1: die A. der Welt, die Kinder der Gerechtigkeit, die Pflanze der Gerechtigkeit; 93 10: die a. Gerechten der ewigen Pflanze der Gerechtigkeit). Der Verfasser der Abrahamapokalypse bezeichnet die gezählten Auserwählten ausdrücklich als einen Ausschnitt aus dem Samen Abrahams c. 29, ebenso der Verfasser der Bilderreden, ohne dass der letztere dabei an die nationale Schranke denkt. Das Bild der Auserwählung ist also von Israel auf die Frommen übergegangen, und unter dem Einfluss der strengen Gesetzes- und Lebensauffassung ist der Kreis enger geworden. Das Eigenartige an der Idee der Auswahl ist überall die enge und scharfe Umgrenzung. Das Bild vom Einschreiben in die Bücher ist immer von den Frommen (Israels), nirgends von Israel im allgemeinen gebraucht.

c—e) Wer ist ein Gerechter?

c) Pflichttreue und Liebeseifer. Nachdem einmal der Israelit aufgehört hatte, als Israelit ein Sohn Gottes zu sein, entstand die Frage, woran man nun den Anhänger Gottes erkenne. Als das erste Erfordernis betrachtete der Jude den Gehorsam gegen das Gesetz. Die Gerechtigkeit hat ihre Quelle im Gesetz (justitia ex lege) Bar 67 6 51 3, das Leben des Gerechten ist eine Unterwerfung unter das Gesetz Bar 54 5, ein Wandeln auf dem Wege (den Wegen) Gottes oder des Gesetzes Esr 7 88 Hen 99 10 Bar 44 3 Ps Sal 14 2. Das letztere Bild zeigt, dass man im Judentum doch ein Gefühl für die Einheitlichkeit des ethischen Lebens hatte (das Gegenteil wäre eigentlich auch widersinnig), der Gerechte handelt nicht bloss von Fall zu Fall, sondern er wandert auf einem guten Weg. Nur war dieses Einheitsprinzip vorwiegend ein formales, im Unterschied von dem materialen in Mark 12 30, der Gehorsam gegen die Tüttel des Gesetzes wurde dem Gehorsam gegen die grossen Buchstaben gleichgeachtet, es war beidemal Gehorsam. Ein weiterer Missstand dieses ethischen Prinzips lag in dem Wesen der Tora. Diese war in erster Linie kultisch-bürgerliches Gesetzbuch und Grundlage des Rechtslebens, daher fiel alles aus ihrem Rahmen hinaus, was nicht zum öffentlichen Recht, sondern zu den intimeren Beziehungen des privaten und persönlichen Verkehrs gehörte. Allerdings enthielt das bürgerliche Gesetzbuch auch ein Kapitel: staatliche Armenfürsorge und Notstandspflege, aber das tägliche Leben und das nachbarliche Zusammenwohnen boten noch Fälle genug, die vom öffentlichen Gesetz naturgemäss nicht berücksichtigt werden konnten. Und doch war das Gefühl inzwischen so fein geworden, dass man auch in den Erweisen der mildherzigen Menschenliebe eine hohe Tugend erkannte. Als Mittelglied zwischen die Tora und diese Liebeswerke rückte man merkwürdigerweise die Ṣedaḳah (Almosen) ein, die allemnach in gewissem Sinn noch zum öffentlichen Recht gezählt und als Pflicht betrachtet wurde. In b. sukka 49b werden wir über den Unterschied zwischen der Ṣedaḳah und den גְּמִילוּת חֲסָדִים (Liebeswerken)

aufgeklärt: die letztere Tugend hat drei Vorzüge, denn man bethätigt die erstere nur mit Geld, diese auch mit persönlicher Bemühung, jene gilt nur den Armen, diese auch den Reichen, jene erstreckt sich nur auf die Lebenden, diese auch auf die Toten. Man stellte nun die Liebeserweisungen neben der Tora und dem Kultus als die drei Pfeiler der Weltordnung auf abot I 2 und erblickte in den ersten besondere, überpflichtliche Leistungen, ohne die jedoch kein Frommer das Reich ererben könne. Der klassische Beleg hiefür ist die jüdisch-christliche Gerichtsbeschreibung in Mt 25 31 ff., nach der die Gemeindeglieder, die keine gemilut chasadim haben, in die Hölle müssen; der christliche Fortschritt des neutestamentlichen Gleichnisses besteht darin, dass die Seligen ihre Liebeswerke ohne Wissen der linken Hand und ohne Aufsehen auf den Lohn gethan haben. Vgl. noch Hen 39 5 Bar 44 13 f. abot d. r. N. 4 sl.Hen 9 42 8 f. B u. ö. (speziell über die Wohlthätigkeit durch Almosen, die vor der Verdammnis rettet vgl. z. B. Sib II 81 b. gittin 7 a baba b. 10 ab roschh. 4 a pes. 8 a). So ist das fromme Leben des Gerechten doch nicht einheitlich, indem er einerseits im selbstverständlichen Gehorsam unter der Tora steht, andererseits durch die barmherzige Bruderliebe auf die Höhe tritt und fast über die Tora hinausragt, und indem seine Frömmigkeit aus zwei Quellen gespeist wird.

d) Werke und Glaube. Die Aufgabe, die die Menschheit im Lauf ihres Lebens zu lernen hat, besteht darin, dass sie den eigenen Massstab vergisst und sich an den Massstab Gottes gewöhnt. Der Mensch aber siehet was vor Augen ist und Jahwe siehet das Herz an. Das Judentum steht noch in den Anfängen dieses Lernens, war man doch damals noch so grobsichtig, aus dem Unglück eines Menschen auf seine Verschuldung zu schliessen. Solang aber der Mensch den Mitbruder nach dem Augenschein beurteilt, so lange denkt er, Gott selbst habe diesen Massstab nach der sichtbaren Leistung. Und so legt man im Judentum Wert auf die äusseren Handlungen und meint mit denselben auf Erden wie im Himmel Eindruck zu machen. Der Gerechte ist daher ein Mensch, der Werke hat, es ist ihm ein Schatz von Werken für den jüngsten Tag aufbewahrt (vis operum custodita in thesauris) Bar 14 12 Hen 38 2, er hat Werke, durch die er gerettet wird Esr 7 82 Bar 51 7 Philo de pr. 20 abot VI 9 b, man kann die Gerechtigkeit „thun" (ὁ ποιῶν δικαιοσύνην θησαυρίζει ζωήν) Ps Sal 9 5. Doch sind damit die Grundzüge der jüdischen Ethik nicht erschöpft. Man kannte auch im Judentum den Wert der frommen καρδια abot II 9 a b. ber. 17 a, man sprach vom Glauben, vielleicht mehr als wir gewohnt sind zu meinen. Etlichemale sind Glaube und Werke in Einem Atem genannt; sie sind die zwei Zeugnisscheine des Gerechten, die er entweder beide vorzuzeigen hat oder von denen einer der beiden nötig ist (Esr 13 23: Gott wird in der letzten bösen Zeit die bewahren qui habent opera et fidem ad Fortissimum, 9 7: qui salvus factus fuerit . . . per opera sua vel per fidem in qua credidit), vgl. noch Bar 57 2 sl.Hen 66 6. Das Wörtlein Glaube ist nun schon im Judentum ein vielschimmerndes Ding gewesen, und da wir die jüdischen Schriftsteller oft nicht aus erster Hand haben und auch wo der Urtext zugänglich ist, die Uebersetzung „Glaube" (vgl. z. B. bei πιστις) nicht immer feststeht, so bewegen wir uns hier mitunter auf dem Boden der Vermutung. Es sind wohl vier Haupttypen des jüdischen Begriffs zu unterscheiden: 1) der allgemeine, monotheistische Glaube im Gegensatz zu Heidentum und Atheismus Sib III

585 724 Arist. 234 Jdt 14 10; 2) der eschatologische Glaube (an die, vor allem jenseitige, Vergeltung, Auferstehung, ewiges Leben, Offenbarung der Gottesherrschaft u. dgl., im Gegensatz zu den Leugnern und Epikureern, z. B. den Sadducäern Hen 94 ff. Weish) Bar 57 2 42 2 59 10 83 8, pharisäische Frömmigkeit Josephus A XVIII 14 B II 163, vgl. Hen 40 9; 3) der ethische Glaube, der im Gehorsam gegen das Gesetz und in den Früchten des Gesetzes sich auswirkt Bar 54 5 21 Esr 6 5 demai II 2 ber. r. Abschn. 74, hauptsächlich aber im Leidensmut für die Gebote Gottes IV Mk 15 24 16 16 ff. 17 2 I Mk 2 59; 4) der religiöse Glaube, d. h. die Hingabe des Herzens an Gott Esr 13 23 9 7 7 83 131 Syr. vita 29 c sl.Hen 51 2 66 6 t.Dan 6 Philo z. B. de Abr. 46 (fides ad Fortissimum, credentes in deo, ἡ πρὸς τὸν θεὸν πίστις). Die beiden letzteren Arten sind natürlich schwer zu trennen; zu beachten ist, wie in der Baruchapokalypse der eschatologische, in der Esraapokalypse der religiösethische Glaube überwiegt. Abraham ist der Vater des Glaubens und zwar in allen vier Formen: er hat den Monotheismus gepredigt Abr 1—8 sifre 134 b, er ist der Anfänger der eschatologischen Hoffnung Bar 57 2, der Heros des ethischen Glaubensmutes I Mk 2 52 IV Mk 16 20—22 Jub 17 16—18, das Vorbild der gläubigen Gottesliebe Jub 17 18. — Nicht selten, und besonders in den salomonischen Psalmen, ist dann die religiöse Hingabe an Gott ausdrücklich als Zeichen des Frommen genannt. Auch sie selbst hat verschiedene Formen, indem sie als Liebe Tob 13 12 Hen 108 8 12 Ps Sal 4 25 u. ö. Sib IV 25 Weish 3 9 und Zugehörigkeit Weish 15 2 f. Ps Sal 2 36 (οἱ μετ᾽ αὐτοῦ) Bar 54 22 (qui in tuis sunt, opp. peccare), als Furcht Ps Sal 3 12 u. ö. sl.Hen 43 3 Bar 14 5 b. ber. 28 b und Unterwerfung Bar 66 1 u. ö. Esr 7 89, als Dienst sl.Hen 9 u. o. Ps Sal 16 4 und Verehrung Esr 7 37 Sib prooem. 84, als Anrufung Ps Sal 2 36 3 2 f. (δίκαιοι μνημονεύουσι διὰ παντὸς τοῦ κυρίου) Hen 45 3 Bar 48 19, Vertrauen und Gotteserkenntnis I Mk 2 61 Ps Sal 5 Dan 11 32 Weish 15 3 erscheint. Auch weiss das Judentum, dass nur der fromm ist und den Himmel gewinnt, der den ständigen Kampf gegen die Sünde führt Esr 7 92 (pugnare) 7 127 f. 14 34 Bar 85 4 vgl. Weish 4 2 Ps Sal 3 7. Ausserdem sind die Bussfertigkeit Hen 40 9 50 4 Ps Sal 14 1 3 4 9 6 f. abot II 10, die Demut Hen 25 4 108 7 abot I 10 V 19 und die Friedfertigkeit Hen 92 1 94 4 sl.Hen 52 11 Ps Sal 12 5 abot I 12 im besonderen hervorgehoben worden (vgl. Mt 5 3 f. 9).

e) Besondere Klassen der Gerechten sind die Weisen, die Märtyrer und die Asketen. Die Weisheit ist oft nur eine Spielart der Gerechtigkeit; auch ihre Bedeutung ist nicht immer dieselbe und nicht immer leicht zu definieren. Die Weisen sind zunächst die ethisch gesunden Menschen, die sich in der Bethätigung des Gesetzes als verständig zeigen Hen 99 10 Bar 14 5 u. ö. (wie die Baruchapokalypse manchmal Gesetz und Weisheit verknüpft, z. B. 48 24). Weiter sind es die Gottesgelehrten und die geistigen Führer des Volkes Dan 12 3, ob sich nun die Gottesgelehrtheit in der Wissenschaft der Tora abot II 7 16 Hen 98 9 Bar 46 5 66 2 oder der Apokalyptik bekundet Hen 48 1 100 6 104 12 93 10 sl.Hen 48 7 9 (vgl. noch die vorübergehend blühende rabbinische Geheimwissenschaft b. sukka 28 a chag. 14 b). Diese Weisheit muss aber eine Frucht schaffen Hen 104 13 abot d. r. N. 67 und darf nicht in Werklosigkeit erstarren abot I 17 III 9 b 17 b. — Die Märtyrer sind von dem Kampf der Makkabäer an Lieblingsfiguren in der jüdischen Litteratur, der apokalyptischen

wie der rabbinischen, denn selig sind, die um des Gesetzes willen Verfolgung leiden und die den Himmel mehr lieben als ihr Leben I Mk 2 50 IV Mk Hen 90 30 47 1 108 7 ff. Esr 7 89; mancher Rabbi, bis auf Akiba, hat das Gesetz nicht bloss gelehrt und nicht bloss geübt, sondern mit seinem Tod verherrlicht. Die Askese ist in Hen 108 7 9 Philo (z. B. leg. alleg. III 141 ff.) Esr 7 125 Ps Sal 3 8 t.Issach. 2 (Virginität Weish 3 13 f. Sib II 48) gepriesen und die jenseits gerichtete Weltflucht bezw. die weltabgewandte Jenseitsrichtung wird in Bar 51 16 Hen 48 7 108 10 (101 1) jom tob 15 b (Elieser b. H.) empfohlen.

f) Die Heilsgenossen = die Uebriggebliebenen. Die Johannesapokalypse redet in mysteriösem Ton von den „Uebrigen“ 12 17. Dies scheint gemeinhin eine Formel der Apokalyptik gewesen zu sein. In der jüdischen Litteratur begegnet uns der Ausdruck hauptsächlich im Zusammenhang der Weheabschnitte. Gegenüber den Drangsalen der letzten bösen Zeit sind die Genossen des Heils die „Uebriggebliebenen“ (relicti Esr 7 28 derelicti 13 24 26 48 residui Bar 29 4 vgl. Hen 90 30), wie auch aus der Sintflut nur ein frommer Rest am Leben blieb Hen 83 8. An andern Stellen heissen die, die in der letzten Not bestehen, die Ueberwinder, die Geretteten. Wer übrig bleibt (relinqui) aus all den Nöten der letzten Tage, der wird Gottes Heil schauen, sagt Esr 9 8; jeder der übrig bleibt (derelictus) aus den geweissagten Drangsalen, der wird gerettet und wird Gottes Heil und das Ende seiner Welt schauen Esr 6 25. Der Messias befreit das übriggebliebene (residuus) Volk Gottes, die im Gebiet Gottes gerettet sind Esr 12 34; er beschirmt das übrige (reliquus) Volk Gottes, das im heiligen Land gefunden wird Bar 40 2. Er beschirmt das Volk, das überwunden hat (superavit), und zeigt ihnen viel merkwürdige Dinge Esr 13 49 f. Jeder der aus den angekündigten Uebeln befreit ist (liberatus), wird die Wunder Gottes schauen Esr 7 27. Auch Sib V 384 redet von dem weisen Volk, das übrig geblieben ist (ἐλείφθη) und das das Elend gekostet hat; Abr 29 endlich weiss von gerechten Männern, die aus Abrahams Samen in der durch Gott bewahrten Zahl übriggelassen werden. Der Ausdruck in Esr 13 48 „derelicti de populo tuo“ (nämlich aus Esras Volk vgl. Dan 12 1) zeigt, dass die „Uebriggebliebenen“ nicht mit dem ganzen Israel gleichzusetzen sind; andererseits geht aus dieser Uebersicht hervor, dass die Uebriggebliebenen immer als der Rest Israels, des Gottesvolkes, galten und der Gesichtskreis auf Israel beschränkt war. Vgl. noch die alttestamentlichen Weissagungen vom „Rest“.

g) Die abgeschiedenen und wiederkehrenden Gerechten § 36, 1 c. Es stehen sich Zukunftsbeschreibungen gegenüber, denen zufolge nur die gegenwärtige Generation das Heil empfängt Ps Sal 17 f. Esr 7 26—28 11—13 Bar 29 40 73 f. apk.Abr u. s. w., und solche, nach denen auch frühere Gerechte zur Teilnahme am Heil erscheinen, wobei sich das Auge des Schriftstellers wiederum entweder mehr auf die Gesamtheit der Heilsgemeinde HenB Hen 90, oder mehr auf die Individuen Bar 50 f. Sib IV Esr 7 32 richtet. Die Stelle, in der die Teilnahme der Abgeschiedenen als Problem aufgeworfen und behandelt wird, ist Esr 5 41 f. (§ 26, 2 b). Nimmt man einmal an, dass die Gerechten wiederkommen, so regt sich das Bedürfnis, es möchte doch niemand von den Toten vergessen werden, besonders die gewaltsam oder in entlegenen Gegenden umgekommenen Gerechten nicht Hen 61 5, auch hoffte man frühe schon, dass die Namen der Toten aufgeschrieben seien Dan 12 1. Eine besondere Sache ist

die Rückkehr der Heroen (Mose, Elia, Henoch, Daniel, Baruch, Esra u. s. w.) § 36, 1a.

h—k) Die Gemeinschaft der Heiligen.

h) Alle die der Heilszeit angehören, bilden zusammen eine Gemeinde. Das ist, wo Israel der Staat der neuen Zeit sein wird, selbstverständlich; aber auch da, wo die Grenze der Teilnahme am Heil sich nicht mit der nationalen Grenze deckt, erhält sich diese Anschauung. Nach Hen 39 4 ff. besteht schon jetzt im Himmel eine solche Gemeinde der Heiligen; Henoch sieht die Wohnungen der (abgeschiedenen) Gerechten und Heiligen, sie wohnen bei den Engeln Gottes und beten für die Menschen (wie die Heiligen der katholischen Kirche), sie strömen über von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit („Gerechtigkeit fliesst wie Wasser vor ihnen und Barmherzigkeit wie Tau auf der Erde"), neben ihnen wohnt der Menschensohn, und alle Gerechten und Auserwählten strahlen vor ihm wie Glanz des Feuers, ihr Mund ist voll Lobens und ihre Lippen preisen den Namen des Herrn der Geister; auch für Henoch ist hier von Gott ein Anteil bestimmt worden. In Hen 40 5 hört der in den Himmel schauende Seher, wie der zweite von den vier Erzengeln den Auserwählten und die Auserwählten preist, die dem Herrn der Geister anhängen (Beer: die beim H. d. G. aufbewahrt sind). Wenn nach Hen 70 Henoch zum Menschensohn und zum Herrn der Geister erhöht wird, an den Ort, wo die Erzväter und die Gerechten seit undenklicher Zeit (!) wohnen, und wenn Esra nach Esr 14 9 zum Sohn Gottes und zu seinen (des Esra) Genossen bis zum Ende der Zeiten entrückt wird, so setzt das beidemal die Existenz einer Himmelsgemeinde voraus. Vgl. dazu noch die Stellen, denen zufolge der abscheidende Gerechte mit dem Tod in den Kreis der Seligen eintritt: wenn die fromme Seele in den Himmel kommt, ist ihr Los unter den Heiligen Weish 5 5, die gestorbenen Märtyrer werden von den Erzvätern in ihren Chor aufgenommen IV Mk. Ausdrücklich sind es in Hen 70 4 IV Mk t.Levi 18 die Erzväter, die als eine Art Himmelsgemeinde gedacht werden.

i) Die Heilsgemeinde tritt in die Erscheinung. Wo nun die Vorstellung von der schon bestehenden Gemeinde der Seligen im Himmel und der Versetzung des abgeschiedenen Frommen in den Himmel wie in HenB mit dem eschatologischen Drama verbunden wird, da ist angenommen, dass diese präexistente Gemeinde mit Beginn der Endzeit unter dem Messias in das Licht der sichtbaren Welt tritt. So sieht der Verfasser der Bilderreden im Geist voraus, wie der Auserwählte und die, die Gottes herrlichen Namen angefleht haben, am jüngsten Tag auf der Erde sichtbar werden und wie die guten Menschen sich an ihrem Anblick stärken 45 3. Man kann daher den Moment nennen, in dem die eschatologische Heilsgemeinde begründet wird. Henoch gebraucht in 62 8 dafür die Formel, die Gemeinde der Heiligen und Auserwählten werde (zur Zeit des Menschensohnes) „gesät", und will damit sagen, ihre Offenbarung werde angebahnt (vgl. zu diesem Ausdruck Esr 4 29 der Acker, da das Gute gesät ist, erscheint; Hen 10 16 die Pflanze der Gerechtigkeit; Abr 29 der Aeon der Gerechtigkeit beginnt zu wachsen; beim Messias heisst es entsprechend: er wird „geboren" Hen 90 37). In 38 1 stellt Henoch den Beginn der Sichtbarkeit der gerechten Gemeinde mit dem Strafgericht über die Sünder und dem Auftreten des Gerechten (d. h. des Messias, nach anderer LA: der Gerechten) zu-

sammen. Der Menschensohn lässt „das Haus seiner Versammlung erscheinen" 53 6, d. h. wohl, er beschafft die Wohnung für die Heilsgemeinde (§ 3, 6d). Die Auserwählten fangen an, bei den Auserwählten zu wohnen Hen 61 4, womit gesagt sein soll, dass die bisher präexistente Gemeinde mit der gegenwärtigen Generation der Seligen zu einem Ganzen auf dem sichtbaren Heilsboden zusammentrete. Die genannten Stellen zeigen, wie lebhaft HenB den Gemeindecharakter betont.

k) Die eben angedeutete Vereinigung der früheren Generationen von Gerechten mit der jetzigen zu einer Gemeinschaft von Heiligen kann in verschiedener Form stattfinden; entweder so, dass frühere Generationen aus dem Tod erweckt und mit der gegenwärtigen, die Endzeit erlebenden verbunden werden Dan 12 1—3 II Mk Ps Sal 3 12, oder so, dass nach dem Weltuntergang sämtliche Generationen den Staub verlassen, um am seligen Ort im Chor das Heil zu geniessen Sib IV Bar 51 Esr 7 32ff., oder so, dass frühere Generationen herabkommen, um sich mit der jetzigen zur Heilsgemeinde zusammenzuschliessen HenB Esr 13 52, oder endlich so, dass am jüngsten Tag die Generation des Endes in den Himmel erhoben wird und dort mit den bereits in die himmlische Seligkeit entrückten früheren Generationen eine grosse Gemeinschaft bildet Hen 103 f. 108 sl.Hen. Dazu kommt noch die ausserhalb der Eschatologie stehende Annahme, wornach der einzelne Fromme mit seinem Abscheiden in den Schoss der Seligen getragen wird IV Mk.

Baruch sagt in 85 9, die frommen Israeliten der Endzeit dürfen mit ihren Vätern die Ruhe geniessen (requiescere), und setzt dabei wohl voraus, dass die früheren Gerechten zur Heilszeit wiederkehren und mit den jetzigen Gerechten zusammenwohnen werden. Auch Hen 90 31 stellt sich vermutlich vor, wie Henoch und Elia, die einst in den Himmel Entrückten, am Endakt herabkommen, um das Heil der seligen Gemeinde mitzugeniessen. — Vgl. noch Hen 81 7: Der Gerechte wird mit dem Gerechten sich freuen, und sie werden sich untereinander beglückwünschen, und v. 9: die Märtyrer werden „eingesammelt werden", wie umgekehrt v. 8 schreibt: der Abtrünnige wird mit den Abtrünnigen versinken; v. 7 denkt wohl auch an eine Vereinigung früherer und späterer Generationen. Zur Einsammlung der Märtyrer (in den Zwischenzustand oder in die Seligkeit?) vgl. die Einsammlung der Gottlosen § 39, 3a.

Ausdrücklich betont man, dass diese vereinigten Seligen eine innerliche Gemeinschaft miteinander darstellen. So glaubt t.Juda 25 (griech. Text), es werde Ein Volk des Herrn sein, das Eine Sprache rede, und auch Sib IV 188, wo beschrieben ist, wie die Frommen sich (auf der neuen Erde) alle „sehen" werden (Blass), will dadurch eine innerliche Vereinigung ausdrücken. Am lebhaftesten hat sich Baruch diese Einheit der seligen Gemeinde vergegenwärtigt, wo er von der nach dem jüngsten Tag am himmlischen Ort beisammen wohnenden Schar der Gerechten spricht. Er schreibt in 51 13: die Ersten (nämlich der Seligen, d. h. also wohl die früher Verstorbenen) werden die Letzten, die sie erwarteten, aufnehmen, und die Letzten die, von denen sie hörten, dass sie vorher weggegangen seien; und nach 30 2 sieht er bei dem Heraustreten der gerechten Seelen aus den Behältern alle auf einmal als Eine Schar Eines Sinnes zum Vorschein kommen (in uno coetu unius animi). Mit solchen Aussprüchen will er nicht bloss die äusserliche, sondern noch mehr die innerliche Gemeinschaft der Seligen kenntlich machen, wie der slavische Henoch die Erzengel im sechsten Himmel als einen Chor von Wesen beschreibt, in dem „nicht ist ein Unterschied ihres Angesichtes oder der Zusammensetzung ihrer Kleider" 19 1, oder als „Eine Stimme seiend singend einstimmig" 19 6.

7. Heilsgenossen aus der Völkerwelt.

a) Nicht überall, auch in der nationalen Eschatologie nicht, ist der Blick der Heilsweissagung auf das Land Palästina und das Volk Israel beschränkt, sondern das Glück kommt, so heisst es bisweilen, in die Welt und über die Welt, und die ganze Erde wird Schauplatz des Heils. Solche Weissagungen finden sich besonders in den Sibyllinen, ohne dass dabei der Vorzug des Gottesvolkes angetastet würde. Sobald ferner an die Stelle der Israeliten die sittlich Guten und die religiös Frommen treten und die Eschatologie die allgemeinmenschliche, individualisierte Gestalt annimmt, wird der nationale Gegensatz durch andere Gegensätze verdrängt. Wenn dabei der Begriff „Völker der Welt" noch Verwendung findet, so bezeichnet er weniger politische Einheiten, sondern ist ein religiösethischer Sammelname (§ 23, 2). Die Aussagen, denen zufolge die Völker oder Heiden mit am Tisch des Heils sitzen sollen, sind freilich selten genug.

b) Man hat über das eschatologische Los der Völker sehr verschieden gedacht, und zwar hat dies seinen Grund teils in dem verschiedenen Verhalten der Völker selbst, teils in der verschiedenen Gesinnung der jüdischen Beurteiler, teils in der Scheidung zwischen den Völkern als politischen Einheiten und den Heiden als Individuen. Mit gutem Grund wird man wohl immer Unterschiede innerhalb der Völker- und der Heidenwelt gemacht haben, Unterschiede von dem nationalen, dem ethischen und dem kultischdogmatischen Standpunkt aus. Der nationale Beobachter beurteilt das Verhalten der Völker Israel gegenüber, der ethische ihr Verhalten Gott gegenüber, der kultischdogmatische fragt nach dem Anschluss der Heiden an Gott und an Israel. Baruch unterscheidet zwischen den Völkern, die Israel wehgethan haben, und solchen, die es nicht kannten oder ihm nichts zufügten, jene werden vernichtet, diese müssen sich unterwerfen 72 4ff.; vgl. Esr 13, wo die anstürmenden Völker vom Messias vertilgt werden, während andere friedliche Scharen sich ihm zuwenden. Auch die verschiedenartigen Aeusserungen Philos können auf diese Weise vereinigt werden, dass er das eine Mal von den Völkern überhaupt, das andere Mal (besonders de execr. 9) von den grausamen Feinden Israels redet. — Anderwärts herrscht die ethische Unterscheidung, wo die „Gottlosen" innerhalb der Völker besonders gestellt werden. Diese Unterscheidung haben wir immer dann vorauszusetzen, wenn von guten und bösen Menschen ohne Rücksicht auf die Nation gesprochen wird. Josua b. Chananja nimmt ausdrücklich die Gottvergessenden unter den Völkern aus den übrigen heraus und behauptet wohl, dass nur diese in die Scheol kommen b. sanh. 105a. (Vgl. noch t.Naft 8 „er wird Gerechte aus den Heiden herzuführen", wenn dies nicht ein christlicher Satz ist.) — Für das kultischdogmatische Urteil teilen sich die Völker in Proselyten, die selig werden, und Heiden, die in die Verdammnis gehen. Das Hauptgebet bittet für die Heidenjuden (גֵּרֵי הַצֶּדֶק) um das Erbarmen Gottes schmone B 13, und Baruch glaubt allemnach, dass die Proselyten wie die Juden die Seligkeit geniessen, denn er redet von solchen, die nach einem Stand der Unkenntnis das Leben erkannten und sich dem heiligen Volk verbanden und denen dann diese ihre spätere Zeit von Gott hoch angerechnet werden solle 42 5. Jener nationale Beobachter giebt den freundlicher beurteilten Völkern nur soviel, dass sie am Leben bleiben dürfen, falls sie

sich dem Gottesvolk unterwerfen; der ethische setzt konsequenterweise die Gerechten unter den Völkern den gerechten Israeliten gleich; der kultisch-dogmatische ordnet die Proselyten als würdige Anhängsel in die Judenschaft ein.

c) Wir stellen nun die verschiedenen Aussprüche über das Los der Nichtisraeliten untereinander.

Es ist die Vernichtung der israelfeindlichen Völker angenommen § 38, 2a.

Es wird der zeitweilige oder dauernde Aufenthalt der Heiden im Gehinnom gelehrt § 38, 2b.

Es heisst, dass die Völker bezw. die Heiden vom Heil ausgeschlossen seien. Wie Israel in der jetzigen Welt isoliert wohnte und nichts von den Völkern genossen hat, so werden die Völker in der kommenden Welt nichts von Israel geniessen sifre 135a zu Dt 32 12. Nach ass.Mos 10 9f. sieht das an den Sternenhimmel erhöhte Israel seine Feinde „in terra", d. h. ausgeschlossen vom Glück und vom Heil („in terra", das textlich nicht ganz sicher steht, ist nur eine negative Aussage, neben der bestimmteren in v. 2 und 7, dass Israel Rache an seinen Feinden bekomme und dass die Völker von Gott gestraft, die Götzenbilder vernichtet werden). Andere Stellen lehnen sogar die Aufnahme von Fremdlingen und ihre Ansiedlung auf dem Heilsboden ab; man werde in den Tagen des Messias, wie einst zur Zeit der Könige David und Salomo, keine Gerim annehmen, heisst es in b. jebam. 24b aboda s. 3b, und der exklusive Zusatz in Ps Sal 17 28 behauptet, es dürfe künftighin weder Beisasse noch Fremder (παροικος, αλλογενης) unter Israel wohnen und der Messias wisse von einem jeden, ob er ein echter Jude sei (dies bedeutet v. 27c im jetzigen Zusammenhang). Hier waltet das religiöskultische Motiv, eine völlig reine Gemeinde in der Heilszeit zu schaffen und das Land von allem Heidnischen zu säubern, vgl. den Ausschluss der Bastarde No. 5b und die rabbinischen Ansichten über das Amt des Elia § 33, 2b.

d) Den Uebergang von diesem negativen Verhältnis der Völkerwelt zum Heil in das positive Verhältnis bilden solche Stellen, an denen die Völker als die Unterthanen des Gottesvolkes vorgeführt werden. Diese Unterthanenstellung ist entweder politisch oder geistig gedacht. Im ersteren Fall (§ 45, 5c) muss eine politische Situation der Heilszeit vorausgesetzt sein, nach der Israel und die verschiedenen Nationen als selbständige, politischgesonderte Grössen nebeneinanderstehen und Israel unter denselben den Primat besitzt. Von dem geistigen Unterthanenverhältnis spricht die Sibylle, wenn sie die Israeliten „Richter der Sterblichen und gerechte Könige" nennt, die den Frieden in der Welt schaffen III 781f., vgl. Philo de praem. 19. Von diesem geistigen Gehorsam weissagt auch Henoch, denn er sieht, „wie alle übriggebliebenen Schafe, alle Tiere auf der Erde und alle Vögel des Himmels niederfielen, jene Schafe anbeteten, sie anflehten und ihnen in jedem Wort gehorchten" 90 30. Mit „jenen Schafen" meint der Seher übrigens nicht Gesamtisrael, sondern die jüdischen Führer, die in den vorausgehenden Kämpfen Besonderes gethan oder Besonderes erduldet haben, sie sollen in Zukunft von den übrigen Israeliten und von den Völkern der Welt Verehrung und Gehorsam geniessen. Da in v. 18f. von der Ausrottung aller Tiere und Vögel durch die wunderbare Gottesgewalt oder durch die Juden erzählt wird, befremdet die Erwähnung aller Tiere und

Vögel in v. 30. Der Widerspruch lässt sich entweder in der Weise von Bar 72 lösen, dass in v. 18f. von den israelfeindlichen, in v. 30 von den übrigen Völkern die Rede wäre, oder haben wir ein Nebeneinander zweier Traditionen (von der Ausrottung der Völker und von der Teilnahme derselben am Heil Israels) anzunehmen. Das letztere ist wahrscheinlicher, da v. 30 ausdrücklich alle Tiere und alle Vögel nennt und der Abschnitt Hen 90 auch sonst merkwürdige Widersprüche verbindet. Vgl. noch § 45, 5d.

e) Die Völker nehmen am Heil teil, indem sie sich an Israel anschliessen. Wie der Messias (§ 35, 7c) ein Licht der Völker genannt wird Hen 48 4, so werden die Israeliten Wegweiser des Lebens (καθοδηγοὶ βίου) für alle Sterblichen geheissen Sib III 195 vgl. Hen 105 1, oder Propheten Gottes, die allen Menschen grosse Freude bringen Sib III 582f. Elieser b. Hyrkanos hofft (auf Grund von Jes 60 7 Zeph 3 9), dass sich in Zukunft alle zum Judentum bekehren b. aboda s. 24a; nur Amalek (= die feindliche Macht?) wird von den Rabbinen ausgeschlossen oder unter die Vernichtung gestellt mech. 56a zu Ex 17 16. Die Heiden müssen demnach erst Juden sein, ehe sie selig werden. Noch in andern Formen drückt sich die Ansicht aus, dass die Völker Heilsgenossen zweiten Rangs seien und durch Vermittlung Israels zum Heil gelangen. So haben wir gehört (§ 42, 3d), das Glück Israels werde für die Völker Ursache ihrer Bekehrung sein Sib III 710ff. Oder liebt man jene aus dem zweiten Jesaiabuch übernommene Weissagung, nach der die Völker durch Jerusalems Glanz angelockt werden: sie kommen vom Ende der Erde, um die Herrlichkeit des Messias und die δοξα des Herrn zu sehen, mit der Gott Jerusalem verherrlicht hat Ps Sal 17 30f., sie kommen, um Zion zu verherrlichen (glorificare) Bar 68 5, sie kommen, von einem glänzenden Lichte, das zu allen Enden der Erde leuchtet, angezogen von den äussersten Grenzen der Erde zum Tempel (?) Jerusalems Tob 13 11 ℵ. Mit solchen Aussagen ist entweder eine vorübergehende, sich wiederholende Wallfahrt der Völker nach Jerusalem oder aber eine dauernde Niederlassung derselben im Lande Gottes gemeint. Vgl. zu dieser Völkerwallfahrt nach dem Zion noch Hen 57 90 33 (Esr 13 13) § 42, 3d. Die Völker erweisen ihre Erkenntlichkeit gegen Jerusalem damit, dass sie die Zerstreuten zurücktragen und sie als Opfergaben Gott darstellen Ps Sal 17 31 (Esr 13 13) § 43, 4b. Indem sie Opfergaben bringen, wenden sie sich dem einigen Gott und damit dem Heil zu. — Bei solchen Aussprüchen, wie den eben erwähnten, hält der Jude an der Unterordnung der Heiden unter Israel fest, ja es bewegt ihn nicht so sehr das Heil der andern, als die Verherrlichung des eigenen Volkes durch die Anteilnahme der Welt; Israel führt die Völker im Triumphzug der Heilszeit auf.

f) Doch giebt es auch etliche Stellen, an denen den Völkern und den Heiden unbedingte und gleichberechtigte Teilnahme am Heil und an der Seligkeit in Aussicht gestellt wird. In diesem Fall heisst es dann nicht eigentlich, dass „Völker zum Heil kommen", sondern dass „Heiden selig werden" dürfen. Bedingung der Seligkeit ist dabei nicht der Anschluss an das Judentum, sondern dieselbe wie für die Juden, die für den Menschen geltende Bedingung, dass sich einer zu Gott bekehre und gerecht wandle. Wenn die Apokalyptiker Esra und Baruch in ihren fortgeschrittensten Abschnitten so ganz und gar nicht von Israel oder vom Juden, sondern vom Menschen, vom

guten und bösen, sprechen, so schliesst das die Gleichstellung der Juden und der Heiden auch für die Seligkeit als Folgerung in sich ein. Deutlich sagt die Sibylle, die Völker können, wenn sie dem grossen Gott dienen, Anteil an den Segnungen des Heils bekommen III 740, und Tobit mahnt aus dieser Gesinnung heraus in einer sonst ganz nationalen Zukunftsbeschreibung das „Volk von Sündern", in deren Mitte er als Verbannter lebt: bekehrt euch, ihr Sünder, und übet Gerechtigkeit vor Gott, wer weiss, ob er nicht auch an euch Gefallen findet und euch Barmherzigkeit erweist 13 11 14 6f. (vgl. b. sota 35b). Obwohl hier das heidnische Volk insgesamt zu einem Volk von Sündern gestempelt wird, ist doch die Weitherzigkeit nicht zu verkennen. Weiter lässt der etwas spätere Ausspruch in sifra 85d zu Lev 18 5 auch Heiden zum Leben gelangen, wenn sie sich mit der Tora beschäftigen, und aus b. sanh. 105a tos. sanh. XIII 2 dürfen wir wohl herausnehmen, dass Josua b. Chananja denjenigen unter den Völkern, die Gott nicht vergessen haben, das Recht der Seligkeit geben wollte. Häufig wird endlich in den Testamenten den Heiden das Heil verheissen (Sim 7 Levi 2 4 18 Juda 22 Dan 6 Naft 8 Asser 7 Joseph 19 Benj 10f.), aber es ist schwer zu entscheiden, ob die betreffenden Aussagen jüdischen oder christlichen Ursprungs sind.

§ 44(—46). Heil und Seligkeit.

1. Quellen.

Besondere Abschnitte, in denen das Heil Israels bezw. der Frommen ausführlicher beschrieben wird, sind folgende: 1) Abschnitte, die vom Heil Israels handeln Dan 7 22ff. Hen 90 ass.Mos 10 Ps Sal 17 Tob 13f. akr.Bar 4 30ff. 5 1ff. Sib V 247ff. Esr 10, die jüdischen Gebete, Philo (§ 20, 2) und apk.Abr; 2) vom Heil Israels und der Welt Sib III 702ff. 767ff. V 414ff.; vom Heil der Frommen Israels in allgemeinmenschlichen Wendungen Hen 10 25 Bar 29 74 (Esr 7 26f.) Sib III 785ff. Jub 23 26ff. 1 15ff. vita 29cd t.Juda 24f. Levi 18; vom Heil der Menschenwelt Sib III 367ff. 740ff.; 3) vom Heil der bedrückten Frommen Hen 58 62 13ff. 104 108; vom Heil und der Seligkeit der frommen Menschen Sib IV 186ff. Sib prooem. 84ff. II 314ff. Esr 8 52—54 Bar 51 sl.Hen 65 9f. Die rabbinische Theologie liefert ihre Beiträge für alle diese Kapitel. — Als Vorlagen für die Beschreibung des Heils, besonders innerhalb der nationalen Eschatologie, dienen häufig die Verheissungen im A. T., wie sich z. B. Philo eng an die im Pentateuch erwähnten Segenssprüche anschliesst. Die Art, mit der die Rabbinen aus Stellen der Bibel ihr System der Heilsgüter bauten, lässt sich z. B. aus schemot rabba, Abschn. XV zu Ex 12 12 absehen. Damit hängt zusammen, dass die Güter der definitiven Heilszeit vielfach keine andern sind als die, die im A. T. schon zum Lohn der Frömmigkeit in diesem Leben verheissen waren, wie Familienglück, Reichtum, Gesundheit, hohes Alter u. dgl.

2.—5. Allgemeine Ausdrücke für das Heil.

Wir haben zunächst einige allgemeine, hauptsächlich bildliche Ausdrücke zu besprechen, die die Art oder den Zustand des Heils darstellen: δοξα, Leben, Licht und Mahl; sie finden vorwiegend in der erweiterten Eschatologie Verwendung. — Ein terminus technicus ist die Herrlichkeit, δοξα, gloria, ein weiter Begriff, der vielfach eschatologischen Klang hat und uns fernerhin bei

der Gestalt (§ 46, 6b) und auch bei der Stellung der Heilsbürger (§ 45, 5) begegnen wird. In Abschnitten der allgemeinmenschlichen Eschatologie wird er bisweilen zur Bezeichnung für den ganzen Stand der Seligkeit gebraucht. Die künftige Welt ist corona in gloria magna für die Gerechten Bar 15 8; es ist die Zeit der Herrlichkeit Bar 51 16 Esr 8 51, die zukünftige Herrlichkeit Bar 54 15; es ist die Seligkeit und Herrlichkeit Bar 48 49; das Los der Frommen ist mit glorificari ausgedrückt, was ein positives Pendant zu salvari bildet Esr 8 49 9 31 7 98 Bar 54 21 51 5; Herrlichkeit ist ihnen in der letzten Zeit aufbewahrt Esr 7 95 und die gloria honoranda ist für sie bereitet Bar 66 7. Hienach ist gloria soviel wie Seligkeit, und es liegt in dem Ausdruck wohl vor allem der Gedanke, dass die Heilsbürger Gott ähnlich werden.

3. Heil und Seligkeit unter dem Bild des Lebens.

a) Schon im Alten Testament hat der Begriff Leben den prägnanten Sinn von Glück oder Heil, und zwar ist er sowohl für die gegenwärtigen irdischen Verhältnisse als für die eschatologische Sphäre gebraucht. Das Wort in Lev 18 5 z. B.: „wer Gottes Gebote thut, wird leben", will ein Wohlergehen im jetzigen Diesseits und zugleich den Anteil an der künftigen Heilszeit verheissen; das letztere Ziel haben besonders die umrahmenden Abschnitte des Deuteronomiums im Auge, die eschatologisch zu verstehen sind. Die Folgezeit hat dieses alttestamentliche Bild vom Leben gerade in Verbindung mit dem Gesetz gerne festgehalten. So ist in pesikta XII gesagt, das Gesetz gebe Leben in diesem und im kommenden Olam, wobei das Unterscheidende zwischen einem solchen Ausspruch und dem alttestamentlichen nur in der dualistischen Trennung der beiden Welten liegt. In sifra 85d zu Lev 18 5 sehen wir eine charakteristische Verschiebung des Schwerpunktes von der Gegenwart auf die Zukunft; es heisst dort: „wer das Gesetz hält, bekommt dadurch Leben im kommenden Olam; wenn du sagst: in diesem Olam, ist nicht sein Ende Tod? darum ist zu erklären: er wird dadurch leben im kommenden Olam." Auch in Ps Sal 14 2 („Gott hat den Frommen das Gesetz geboten zu ihrem Leben") ist zum mindesten an das zukünftige Leben neben dem jetzigen mitgedacht, da v. 3 fortfährt, vom ewigen Leben zu reden. Vgl. noch Esr 7 48 129 Hen 96 6 Bar 19 1 und den Ausdruck „Gesetz des Lebens" in Esr 14 30; eigenartig ist Esr 7 129.

b) Der eschatologische Begriff „Leben" hat in der jüdischen Litteratur eine Entwicklung durchgemacht und wird in folgenden Stufen verwendet: 1) Leben = Fortdauer als Voraussetzung der Teilnahme am Heil, 2) = Teilnahme am Heil, 3) = Summe der Güter der Heilszeit, 4) = ewige Seligkeit. Zunächst bedeutet „Leben" die Fortdauer in der Heilszeit zur Teilnahme am Heil. Dieser Sinn liegt am natürlichsten da vor, wo der Fromme durch die Auferweckung aus dem Tod zum neuen Dasein gerufen wird. Die Fortdauer erscheint als Belebung, vivificare Esr 5 45 (Bar 85 15), das Aufstehen ist reviviscere Esr 14 35, Gott giebt den toten Männern Geist und Leben II Mk 7 23 vgl. Sib IV 46 187 und erweckt die Frommen εἰς ἀναβίωσιν ζωῆς II Mk 7 9. In solchen Aussagen ist die ζωη zunächst die physische Lebenskraft, die der Tote wieder bekommt, die in der Leiblichkeit liegt und die Bedingung für die Teilnahme am Heil bildet. Aber der Begriff der ζωη ist mit diesem Moment bei weitem nicht erschöpft, er schliesst vielmehr zugleich die Teilnahme am Heil selbst mit ein. Die αναστασις εις ζωην II Mk 7 14 (vgl. Dan 12 2 Ps Sal 3 12

„aufstehen zum ewigen Leben“) ist ein Aufstehen zur Wiederbelebung und ein Aufstehen zum Genuss des Heils, mit πνευμα und ζωη in Sib IV 46 187 giebt Gott die zweite Existenz und den Heilsbesitz. Wenn die Heilsgenossen zuweilen als die „Lebendigen“, viventes bezeichnet werden und das Teilhaben an der seligen Zeit „leben“ genannt wird (§ 43, 1 c), so ist das ein umfassender Ausdruck, der die Fortdauer nach dem Tode und den Genuss der Heilsgüter verbindet, wie z. B. der Dichter von Ps Sal 15 13 („die Gerechten finden am Gerichtstag Barmherzigkeit und werden durch Gottes Barmherzigkeit leben“) das ζῆν in den Gegensatz zur απωλεια mit der doppelten Bedeutung des Untergangs und der Verdammnis stellt. Weiter gehören hieher die Formeln „Land der Lebendigen“ (= der Heilsgenossen), „Buch des Lebens“, und die Vorstellung vom Lebensbaum Hen 25 5 Esr 8 52 (vgl. Esr 7 13), aus dem die Heilsbürger die Möglichkeit der Existenz und den Inhalt des Heils ziehen; endlich die Aussage, dass die Seligen selbst Lebensbäume (ξύλα τῆς ζωῆς) seien Ps Sal 14 3, wodurch sie eben als die viventes (Bar 51 11), als solche, die ein vollkommenes Leben, die Summe aller Lebens- und Heilskräfte darstellen, abgebildet werden.

c) Damit sind wir schon auf der weiteren Stufe angelangt, auf der der Begriff Leben Gesamtausdruck für das künftige Heil, Summe der Güter des kommenden Olam ist. In diesem Sinn sagen die Psalmen Salomos, die Frommen werden durch das Gericht Leben erben (ζωὴν κληρονομεῖν) in Freuden 14 10, und sammeln sich jetzt schon Leben beim Herrn (ζ. θησαυρίζειν) 9 5; sie bekommen ein Kleid der Herrlichkeit und ein Kleid des Lebens, das nicht veraltet Hen 62 16. Der Talmud redet häufig von dem Leben des kommenden Olam (חיי העולם הבא), dessen man würdig wird b. ber. 28 b abot II 7 u. s. w. In allen diesen Aussprüchen ist „Leben“ nicht etwa bloss eine Vorbedingung der Heilsteilnahme oder eine Seite des Heils, sondern das Heil selbst, ein zusammenfassendes Bild für die Güter der Seligkeit. Und zwar steht dieses „Leben“ sowohl im Gegensatz zu den Uebeln des jetzigen Daseins als im Gegensatz zum unseligen Zustand in der Vernichtung bezw. in der Verdammnis. — Ist in das Wort „Leben“ einmal die Summe der Güter des kommenden Olam zusammengefasst, so verstehen wir leicht, dass es geradezu als Gleichniswort für den kommenden Olam selbst gebraucht wird. „Leben“ ist soviel wie der kommende Olam, die ewige Seligkeit, wiederum teils im Gegensatz zu der jetzigen Welt, die dem Idealbegriff der ζωη nicht entspricht, teils im Gegensatz zu der Verdammnis. Demgemäss reiht Baruch judicium futurum, mundus qui innovabitur und vita quae postea veniet nebeneinander 57 2 oder stellt er vita und corruptio einander gegenüber (42 7 assumet corruptio illos qui eius sunt, et vita illos qui eius sunt). Esra hat die Gegensätze vita und mors mit corruptio 7 48, vita post mortem promissa und supplicium 7 66 vgl. 7 92; in Bar 21 13 findet sich der Ausdruck „dieses Leben“ mit dem unausgesprochenen Gegenbild des „andern Lebens“. Bar 85 10 sagt, das Leben nähere sich jetzt der Vollendung (vita prope est consummationi), und will damit wohl aussprechen, dass die wahre Gestalt des Lebens, d. h. eben die ewige Seligkeit, bald in die Erscheinung trete (Bar 54 12 ist dagegen wahrscheinlich allgemeiner zu deuten). Am prägnantesten ist der Gebrauch des behandelten Begriffes bei der Formel „im Leben“ soviel als: in der ewigen Seligkeit, wie es an einigen Stellen von den Seligen heisst, dass ihr Teil im Leben sei, חֶלְקָם בַּחַיִּים b. ber. 61 b, oder dass sie im Leben leben

sl.Hen 42 6 B, vgl. t.Asser 6: der Engel wird die Seele des Guten trösten ἐν ζωῇ.

d) Dieses zukünftige Leben ist seinem Wesen nach ewig, denn Leben und Vergehen schliessen sich aus, wenigstens dann, wenn der Begriff des Lebens voll und scharf gefasst wird. Vielfach ist auch mit bestimmten Worten behauptet, dass es ein ewiges Leben sei, und die Seligkeit heisst „das ewige Leben“ (§ 47, 2). Das „ewige Leben“ beginnt aber nach den jüdischen Quellen immer erst in der Zukunft und ist mit dem kommenden neuen Aeon identisch; der Begriff ζωη (αιωνιος) hat überall, wenn auch nicht immer bestimmt, eine eschatologische Form und bedeutet nirgends im Sinn der johanneischen (und paulinischen) ζωη αιωνιος eine innerliche, zeitlose, mithin auch jetzt schon gegenwärtige Qualität. Am nächsten neben dem johanneischen Sprachgebrauch steht die rabbinische Gegenüberstellung von חיי עולם und חיי שעה, wie sich dieselbe z. B. in dem Ausspruch des Elieser b. H. findet, dass die, die sich mit irdischen Dingen statt mit dem Torastudium befassen, das Leben des Olam (der Ewigkeit) lassen und dem Leben der (vergänglichen) Zeit anhängen (עֵסֶק, הַוִּים) b. jom tob 15b.

4. Heil und Seligkeit unter dem Bilde des Lichtes.

a) Ein wesentlicher Bestandteil des Heils ist das Licht, und häufig ist das selige Glück geradezu unter dem Bilde des Lichtes dargestellt. Das Licht gehört zum Wesen der überirdischen Sphäre, es bildet die Substanz des Himmels Hen 14 71 sl.Hen 20 31 2 u. o., und Gott ist Licht Abr 17 (vgl. die Beschreibung Gottes in sl.Hen 22), bei ihm wohnt das Licht Dan 2 22 Bar 54 13, Leben und unvergängliches Licht Sib prooem. 72. Mit der Heilszeit nun wird das Licht der Welt und den Menschen geschenkt. Man kann daher eine Rettung mit den Worten umschreiben: es geht ein Licht und eine Sonne auf Esth add. 1 10, und mag das Heil, das der Messias (Priesterkönig) bringt, darin abbilden, dass er wie die Sonne auf der Erde leuchte und jedes Dunkel von der Erde wegnehme t.Levi 18 vgl. Sib II 35 f. Zunächst ist dieses Licht der Heilszeit wörtlich gemeint und als Naturkraft zu verstehen. In diesem Sinn ist unter den Gütern der Seligkeit aufgeführt, dass die siderischen Kräfte des Himmels für die Seligen voll entfaltet werden; der einzige Beleg hiefür steht in Hen 91 16, wo wir im Zusammenhang mit der Neuschöpfung des Himmels lesen, wie alle Kräfte der Himmel siebenfach leuchten werden in Ewigkeit (während nach anderer Meinung die Gerechten selbst mehr als die Gestirne leuchten, oder die Gestirne untergehen und Gott allein das ewige Licht ist). Die von Eleasar berichtete rabbinische Ueberlieferung will wissen, dass das am ersten Schöpfungstag erschaffene Licht für die Frommen der künftigen Welt verwahrt sei b. chagiga 12a, wozu man die himmlischen Vorratskammern in Bar 59 10 und die Verwahrung anderer Urgüter, wie des Paradieses, vergleichen möge. Während ferner im Gehinnom Finsternis herrscht, wird die Stätte des Heils voll Licht (vgl. auch Hen 22 2) und von Lichtglanz umstrahlt sein; vom wiedererstandenen Zion aus wird ein helles Licht bis an die Grenzen der Erde aufleuchten Tob 13 11 א, und Henoch sieht, wie die Finsternis vergangen und es auf der Erde, dem Schauplatz des Heils, sonnenhell geworden ist und wie das Licht vor dem Herrn der Geister in Ewigkeit bleibt 58 5 f. Auch vom Paradies ist gesagt, dass es helle sei sl.Hen 65 10, und vom Zion, dass er unsterbliches Licht habe Sib III 787.

b) Schon in diesen Aeusserungen geht die Sache, das äusserliche Licht, in das Bild, das geistliche Licht über, und aus vielen Wendungen ist zu ersehen, wie wenig sich der Begriff des „Lichtes" mit dem physischen und äusserlichen Moment erschöpft. Wir lesen Aussprüche wie Hen 45 4: Gott macht den Gerechten den Himmel zu einem Segen und Licht, oder Jub 1 29: alle Lichter werden zu Heil, Segen und Frieden für Israel erneuert vgl. 19 25, die Gerechten werden im Lichte der Sonne sein Hen 58 3, die Wandelbahn des Mondes ist Licht für die Gerechten, Finsternis für die Sünder Hen 41 8, das Licht leuchtet den auf der Erde wohnenden auserwählten Gerechten Hen 38 2 Sib IV 189. In diesen Aussagen ist überall der Gedanke von dem sichtbaren Lichtkörper nicht ganz losgelöst, aber die Wirkung desselben ist als eine geistliche gemeint. Weiterhin wird dann aber „Licht" geradezu Bild für das Heil (vgl. Sib III 285), wobei es entweder Gleichnis für die das Heil schaffende Kraft oder für die Summe der Heilsgüter sein kann. Das Licht bildet ja einen vorzüglichen Gegensatz zu allem bisherigen Elend oder zu dem Tod; das gilt für den ganzen Bau der Welt, die aus einer Welt der Finsternis sich in eine Welt des Lichtes verwandelt, und es gilt für den einzelnen Menschen, dessen Leben aus einem irdischen in ein seliges verklärt wird, und wo im letzteren Fall eine Auferstehung zum Licht eingeschlossen ist, da erhält das Bild durch die Zwischenstufe des Todes und des Grabes eine plastische Gestalt. Das Aufatmen der geängsteten oder sehnsüchtigen Seele beim Erscheinen des Tages bezw. das Aufatmen der Welt am jüngsten Tage kommt durch dieses Gleichnis zur trefflichen Darstellung vgl. Hen 50 1. Die Belege dafür, dass das Licht als Symbol für das Heil selbst gebraucht wird, sind folgende: im neuen Aeon ist ein grosses Licht sl.Hen 65 9 (während der jetzige finster ist Hen 108 11), das Licht Gottes wird den Auserwählten scheinen Hen 1 8 (neben den Heilsgütern ειρηνη ελεος ευδοκια ευλογια), wie auch der Beter zu Gott ruft: segne uns durch das Licht deines Angesichtes, denn durch das Licht deines Angesichtes giebst du uns Tora und Leben, Liebe und Huld, Gerechtigkeit und Frieden, Segen und Barmherzigkeit schmone B 19. Licht (Gnade, Friede und Besitz des Landes) wird den Gerechten zu teil Hen 5 7; unaufhörliches Licht wird sein Hen 58 6, (Heilung und Ruhe und) ein hellleuchtendes Licht soll die Gerechten beglücken Hen 96 3 vgl. Hen 108 12 Sib II 317. In ähnlich umfassender Weise ist der Messias das „Licht" der Völker genannt Hen 48 4. So wird nun das Leben des seligen Menschen als ein Leben im Licht beschrieben: es ist Fröhlichkeit im Licht sl.Hen 42 5 Sok, die Gerechten wandeln im ewigen Licht (und bekommen die Doppelkrone der Herrschaft und der Rechtschaffenheit) Hen 92 4, das Leben der auferstandenen Frommen ist im Licht des Herrn Ps Sal 3 12, sie empfangen ein grosses Licht in jener Welt Bar 48 50 oder sie ererben die Wagschale des Lichtes sl.Hen 52 16 B. In Hen 58 3 ist ewiges Leben und Licht zu einem Begriffsganzen verbunden, denn es heisst, die Gerechten werden (im Licht der Sonne und) im Licht des ewigen Lebens sein, und von Ps Sal 3 12 wird die Auferstehung zum ewigen Leben dem Leben im Licht des Herrn gleichgesetzt. Hiebei ist „Leben" der weitere, „Licht" der engere Begriff; Leben ist der Status des Heils im allgemeinen, Licht das Aussehen dieses Status. Oder denkt man sich das Licht als die Vorbedingung des Lebens, wie in Hen 58 6 das beständige Licht (das Fehlen der Finsternis) die Ursache des beständigen Lebens

(der Aufhebung des Todes) zu sein scheint, und wie in nichteschatologischem Gebrauch das Gesetz ein Licht genannt wird, aus dem das Leben kommt Bar 18 2 19 1.

c) Man kennt auch eine ethische Verwendung des Begriffes Licht, wobei dasselbe ausschliesslich ein Symbol für die innerliche Seite des Heilszustandes ist. Der Verfasser der Bilderreden erwähnt das Wort im gleichen Zusammenhang sowohl als göttliches Geschenk wie als Gegenstand des menschlichen Strebens (58 6: das Licht der Rechtschaffenheit wird für immer vor dem Herrn der Geister bleiben, und 58 4: die Gerechten werden das Licht suchen und Gerechtigkeit finden). Hen 92 4 stellt den „Wandel in ewigem Licht" parallel dem „Leben in Güte und Gerechtigkeit" und will demnach wohl in dem umfassenden Bild des Heils vornehmlich die ethische Seite herausheben. — Endlich hören wir, dass die Menschen einst (wie die Engel, vgl. sl.Hen 29 2 f.) Lichtgestalten werden sollen. Denn Gott lässt sein Licht auf das Angesicht der Heiligen und der auserwählten Gerechten strahlen Hen 38 4, ihr Aussehen wird in lucem decoris verwandelt Bar 51 3, sie leuchten wie Himmelslichter und haben die δοξα (§ 46, 6). Und bisweilen werden die frommen Menschen, die nach der Seligkeit trachten, als Lichtnaturen dargestellt. Henoch redet von den Geistern der Guten, die zum Geschlecht des Lichtes gehören, obwohl sie äusserlich und ihrem wahren Wesen zuwider in der Finsternis (d. h. in der Körperlichkeit) geboren sind; sie dürfen einst im Licht leben Hen 108 11. Wer also seiner inneren Art nach ein Lichtmensch ist (Joh 3 21), der bekommt Teil am (äusserlichen und geistlichen) Licht der Heilszeit. Einmal begegnen wir dem eigenartigen Ausdruck „Geist des Lichtes" (Hen 61 12: „jeder Geist des Lichtes" wird Gott beim Endgericht preisen); es ist ein Sammelwort für die Engel und für die seligen Menschen, und zwar soll damit sowohl deren ethische wie physische Lichtnatur bezeichnet werden.

d) Der Ueberblick zeigt uns die Wechselgestalt, die das Wort „Licht" hat, wie ja auch schon die natürlichen Wirkungen des Lichtes einem Strahlenkranz gleich die verschiedensten Gebiete treffen. Wenn der Apokalyptiker z. B. die Erde der Zukunft als hell, von allem Dunkel befreit und von wunderbarem Licht durchstrahlt beschreibt, so will er damit zuerst die äusserliche Helligkeit, sodann aber das Fernbleiben aller Uebel, weiter das Fernbleiben aller Sünde ankündigen und endlich will er damit sagen, wie durch das Licht alle guten Kräfte aus dem Reich der Natur und des Geistes lebensfähig gemacht werden. Oder wenn der Messias ein Licht der Völker genannt und mit der Sonne verglichen wird, die auf der Erde leuchtet, so ist in diesem Gleichnis seine gesamte Heilsthätigkeit einbegriffen. Oder wenn die Seligen als Lichtgestalten bezeichnet werden, so sollen sie damit als rein von aller Unvollkommenheit und begabt mit aller göttlichen Vollkommenheit, als ausgestattet mit der göttlichen δοξα, mit der physischen Runzellosigkeit, mit der sittlichen Lauterkeit und der religiösen Gottverwandtschaft abgebildet sein. So ist „Licht" ein umfassender Begriff für die äussere und die innere Seite des Heils und für die leiblichen wie die geistigen Güter der seligen Zeit. Ein treffendes Beispiel für die Vielfältigkeit dieses Wortes giebt Hen 58 3—6: die Gerechten werden im Licht der Sonne und die Auserwählten im Licht des ewigen Lebens sein; sie werden das Licht suchen und die Gerechtigkeit finden; die Heiligen (Engel)

bekommen den Auftrag, die Geheimnisse der Gerechtigkeit zu suchen, denn es ist sonnenhell auf Erden geworden (d. h. die Heilszeit hat begonnen) und die Finsternis ist vergangen; unaufhörliches Licht wird sein und das Licht wird vor dem Herrn der Geister bleiben und das Licht der Rechtschaffenheit wird in Ewigkeit vor ihm bleiben. Hier ist unter dem Bilde des Lichtes gesagt, 1) dass der Schauplatz des Heils helle ist, 2) dass das aufstrahlende Licht der Sonne den Gerechten leibliches und geistliches Heil bringt, 3) dass die gesamte Heilszeit Licht ist, 4) dass die Seligen im Licht des Lebens sind, 5) dass der rechte Weg des Lebens feststeht und 6) dass die Heilsgenossen nach dem rechten Weg streben. — Die überwiegende Mehrheit der sämtlichen Belege für das Gleichnis vom Licht ist aus den verschiedenen Henochschriften zu entnehmen gewesen. Sowohl das Bild vom Licht als das vom Leben ist weit häufiger in der allgemeinmenschlichen als in der nationalen Eschatologie verwendet.

5. Die Seligkeit als Mahl.

Akiba hat die Vergeltung an dem Bilde eines zugerüsteten Mahles veranschaulicht abot III 16 („alles ist bereit zur Mahlzeit"). Anderwärts ist es das Glück der neuen Zeit bezw. der Seligkeit, das als Mahl dargestellt wird. Wir kennen schon das in b. sabbat 153a erzählte Gleichnis des Jochanan b. S., nach dem die Klugen, die sich für die Tafel des Königs geschmückt haben, sich setzen, essen und trinken dürfen, während die Thoren, die sich nicht geschmückt haben, zuschauen müssen. Oder wird die Himmelswelt ein Speisesaal genannt b. chagiga 14b (טְרַקְלִין, τρίκλινον, in einer Erzählung über Jochanan b. S., vgl. abot IV 16). Auch sonst ist das Essen ein Bild des seligen Genusses. In abot V 19 ist das Los des Frommen in diesem Aeon ein Essen genannt; von der Zukunft aber verheisst Hen 62 14, dass die Auserwählten mit dem Menschensohn zusammen essen dürfen, und die Frau des R. Chanina b. Dosa weiss sogar, dass die Seligen auf goldenen Tischen mit drei Füssen speisen werden b. taanit 25a. Vgl. noch den Ausspruch in derek erez suta 4 4: „nicht jedermann wird zweier Tische teilhaftig." In allgemeinerer Form sagt Josua, der Fromme solle vom Brot des kommenden Olams satt werden beresch r. 35 17, und Hen 45 6, die Gerechten werden mit Heil gesättigt; Ps Sal 17 40 gebraucht für das messianische Glück Israels das Bild von der Weide (vgl. Esr 9 19). Nach sl.Hen 42 5 Sok freuen sich die Seligen, „wie wenn einer seine Freunde einlädt, mit ihm zu festen, sie kommen mit Freuden und stehen zusammen vor dem Haus jenes Mannes und warten in Freuden auf sein Fest". — Wenn das Essen Bild der Seligkeit ist, so dient als tertium comparationis wohl eben das Moment des Genusses; liegt der Nachdruck auf der Gemeinsamkeit des Geniessens, so ist die Wurzel der Vergleichung entweder in der alten Freude des Opferschmauses zu suchen, die die höchste Seligkeit und das grösste Erlebnis des primitiven Menschen war, oder aber in der Lust des Hochzeitsmahles bezw. überhaupt der festlichen Gasterei, vgl. sl.Hen 42 5. Auch der Vorstellung vom Essen mit dem Menschensohn in Hen 62 14 liegt entweder die Idee des Opfermahles oder die des Hochzeitsmahles (vgl. apk.Joh 19 7) zu Grunde, wenn die Stelle nicht einfach das innige, tägliche und alltägliche Zusammensein des Messias mit den Seligen und der Seligen miteinander malen will, indem sie den Frommen vor Augen führt, wie sie dereinst mit dem Menschensohn „essen, sich niederlegen

und sich erheben werden". Wir beachten, dass das Gleichnis vom Essen nur bei der transscendenten Seligkeit gebraucht wird; die irdische Seligkeit kann nicht mit Essen und Trinken „verglichen" werden, denn in ihr isst und trinkt man wirklich.

Vgl. noch das Sakrament der gemeinsamen Mahlzeit bei den Essenern, Act 10 41, das Gemeinschaftsmahl Jesu vor dem Tod und seinen Hinweis auf das gemeinsame Trinken in des Vaters Reich Mt 26 29. — Ein späterer Rabbi sagt, in der zukünftigen Welt sei weder Essen noch Trinken b. ber. 17 a. Dies bildet keinen Gegensatz zum Bisherigen, denn in den eben erwähnten Aussprüchen ist das Essen und Trinken Bild, nicht Sache. Doch ist die geistige Auffassung des Heils in dieser Stelle anzuerkennen.

6. Heil und Seligkeit bilden den Gegensatz zur Gegenwart und den vollendeten Gegensatz zu der letzten bösen Zeit, was sich an vielen Beispielen veranschaulichen liesse. „Selig, wer am Heil der neuen Zeit teilnehmen darf", heisst es sowohl in nationalen Ps Sal 17 44 18 6, wie in allgemeineschatologischen Abschnitten Sib III 371 IV 190 Hen 99 10 sl.Hen 66 7 48 9. Und es herrscht überall Freude über das Kommen des Heils, Freude in der Schöpfung Hen 51 5 t.Levi 18, in der Menschenwelt Sib III 368 581 und in der himmlischen Gemeinde t.Levi 18, auch die seligen Märtyrer schauen zu und danken und freuen sich bis in alle Ewigkeit in Freude Jub 23 31, vgl. noch Esr 7 131. Mit Posaunenton und neuen Liedern wird das Glück Israels gefeiert: posaunet in Zion mit der Lärmposaune für die Heiligen, lasst in Jerusalem des Siegesboten Stimme hören, denn Gott hat sich Israels erbarmt Ps Sal 11 1. Nach mech. 34 b zu Ex 15 1 wird die zehnte Jubelhymne der Welt in der Zukunft ertönen (nach Jes 42 10); das ist das „neue Lied". — Wir haben die Güter der Heilszeit in spezifisch nationale und in allgemeinmenschliche zu teilen und behandeln die ersteren unter dem Kapitel: Reich Israel, die letzteren unter dem Kapitel: Seligkeit.

§ 45. Fortsetzung. Das Reich Israel.

1. Die nationale Erlösung.

a) Allgemeine Ausdrücke. In der Gegenwart fühlt sich das Volk im Unglück, in Banden und unter Gottes Ungnade, aber es kommt ein καιρὸς ἀντιλήψεως Ps Sal 7 10, ein Tag des Erbarmens 18 9; denn Gottes Zorn macht Halt II Mk 7 38, er wendet sich wieder in Gnaden zu (ἐλεεῖν οἰκτείρειν σπλάγχνον) Ps Sal 7 8 f. u. ö. Tob 13 9 14 5 II Mk 2 18 III Mk 2 20 akr.Bar 4 22 t.Sebul 8 Naft 4; er hat Mitleid und nimmt Israel an t.Levi 16 und wird seinem Volke gnädig (ἵλεως) II Mk 2 7 7 37 sifra 111 a zu Lev 26 9. Es wird Israels gedacht von dem Gott, der das Unglück kommen liess akr. Bar 4 27 5 5 vgl. Esth add 6 9. Nun sucht er es heim mit einer Heimsuchung (επισκοπη) in Gnaden Ps Sal 11 1 t.Levi 16. Entsprechend dem jetzigen Zustand Israels ist dieser Besuch Gottes die Erlösung t.Levi 2 (armen. Text=λυτρουσθαι), נגאל im Talmud b. sabb. 118 b u. s. w. Die Juden bitten, Gott möge dieselbe eilends herbeibringen schmone P 9 (שנת קץ גאלתנו), er lasse aufsprossen seine Befreiung (פורקניה) kaddisch d. Gott. Der Erlöser ist Gott selbst, גואל schmone P 7 habinenu P pesach. X 7 (Akiba), σωτηρ Ps Sal 8 33 17 3 akr.Bar 4 22 vgl. t.Dan 6 Asser 7 Naft 8, ρυστης III Mk 7 23 (Ps Sal 17 45); oder bringt Gott einen Erlöser schmone B 1 t.Gad 8 vgl. t.Levi 2, wie nach Esr 12 34 der Christus den Rest des Volkes befreit. Von Gott kommt die Rettung (σωτηρια, σωτηριον), sein ist die σωτηρια

über das Haus Israel Ps Sal 10 8 12 6, er bringt sie Israel mit grosser Herrlichkeit und Glanz des Ewigen akr.Bar 4 24 22 t.Juda 22 t.Dan 5 (τὸ σωτήριον κυρίου ἀνατελεῖ), er eröffnet seinem Volk viel Heil in Gerechtigkeit Jub 1 15. Gott lässt (das Horn) seine(r) Hilfe sprossen schmone B 2 15 (יְשׁוּעָה) und legt sein Heil (?) auf Israel schmone P 18 (שָׁלוֹם). Er heilt seine Knechte Jub 23 30 schemot r. 3 12 und bringt Genesung ihren Wunden schmone P und B 8 (eschatologisch und nichteschatologisch gemeint), wie nach Hen 96 3 den leidenden Gerechten „Heilung“ widerfahren soll. Die Zeiten wandeln sich zum Guten für die Israeliten Bar 44 7, sie sehen die Tröstung (consolatio) Zions 44 7 vgl. 81 1, am „Tag des Trostes“ mechilta 51a beresch r. 27 2 (vgl. „den Trost sehen“ § 43, 1a), und Gott schickt ihnen am Ende eine Erleichterung des Herzens (ἐπιστροφὴ ψυχῆς) Ps Sal 9 10 III Mk 2 20. Gott hat Gutes beschlossen (ἀγαθὸν ἐλάλησεν) für Israel auf immer und ewig Ps Sal 11 7, er schafft das Gute (τὰ ἀγαθὰ) dem kommenden Geschlecht 18 6 17 44 (τὰ ἀγαθὰ Ἰσραήλ). — Vgl. noch § 46, 3a.

b) Die Erlösung ist vor allem eine Befreiung aus der Knechtschaft unter die Weltreiche. Der Biograph des Judentums, Josephus, belehrt uns, wie schwer Israel an seiner Knechtsgestalt trug. Immer wieder standen Feuergeister im Volk auf, die ihm als dem Auserwählten Gottes die ganze Unwürdigkeit seiner gegenwärtigen Lage vorhielten; das Volk Gottes sollte keinem Menschen unterthan sein, es hat nur einen König, das ist Gott. Weitschweifig und vielfältig spricht man von dem Gericht, das über die feindlichen Weltreiche, über die Herrscher, die Israel geknechtet haben, im besonderen über den Erzfeind kommen wird (§ 38, 2a) und das die Bedingung der Freiheit ist. Gott wird Israel aus der Feinde Gewalt erretten (ἐκ δυναστείας, ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν) akr.Bar 4 21 und keines der Völker hat die Macht, über Israel zu herrschen sifre 135a zu Dt 32 12, die Israeliten werden gleich den Zelten Kedars kein Joch zu tragen haben schir r. 1 5 (Elieser b. Jakob) vgl. sifra 111b zu Lev 26 13; das Kennzeichen der Gegenwart, die Unterwürfigkeit unter die Reiche, ist (in den Tagen des Messias) ausgewischt b. ber. 34b u. ö. (Samuel). Und zwar ist dies die letzte, die eschatologische Befreiung, während nach den bisherigen Rettungen (תשועה) allemal wieder die Knechtschaft kam mech. 34b zu Ex 15 1 (nach Jes 45 17). Die Sibyllinen, die in ihrer Diaspora ein Gefühl dafür haben, wie der Druck Roms die weite Welt beschwert, wünschen das Aufhören der Knechtschaft der ganzen Erde an, z. B. II 31 IV 145 f. (Esr 13 26). — Man malt sich aus, dass die Erlösung durch Posaunenstoss ins Leben tritt; so ruft man täglich zu Gott: stoss in die grosse Posaune zu unserer Befreiung schmone P und B 10, und wenn Elieser b. Hyrkanos aus der Uebung des Posaunenblasens im Monat Tisri den Schluss ableitet, dass die einstige Erlösung in Tisri geschehen werde, so setzt er damit die Lehre von dem Beginn des Heils durch Posaunenstoss voraus b. roschh. 11b. Nach Akiba dienen die neujährlichen Posaunenstösse Gott zur Mahnung, dass er sich der Israeliten zum Guten erinnere b. roschh. 16a.

b) Die eschatologische Befreiung ist das Gegenstück zur Befreiung aus der Knechtschaft Aegyptens in der Urzeit Israels. Oft werden die beiden einander gegenübergestellt, z. B. b. ber. 12b schemot r. 3 12 vgl. schir r. 2 8; beide geschehen im gleichen Monat (nach Josua in b. roschh. 11a mech.

16b zu Ex 12 42 im Nisan, nach Elieser im Tisri). Auch in einzelnen Zügen wird die neue Heils- und Befreiungszeit der erstmaligen angepasst. Wir hörten, dass Mose zurückerwartet oder ein Mann wie Mose als Führer des Heils erhofft wurde, oder dass die von Josephus geschilderten Propheten jene grosse Zeit nachzumachen suchten (§ 33, 1 2), vgl. noch Esr 13 47. Auch entspricht die Dauer der neuen Zeit gemäss der Berechnung einzelner Rabbinen der Dauer der ägyptischen Knechtschaft bezw. des Wüstenaufenthaltes b. sanh. 99a (§ 35, 11b), denn es soll durch das Heil ausgeglichen werden, was Israel einst zu leiden hatte; doch sind dies künstliche Reflexionen auf künstlicher exegetischer Grundlage. — Die neue Befreiung ist freilich grösser als die aus Aegypten. Zwar glauben die „Weisen“, man werde des Auszugs aus Aegypten auch noch in den Tagen des Messias gedenken (gegen Ben Soma, der aus Jer 28 7 das Gegenteil folgern will) ber. I 5 b. ber. 12b j. ber. 4a mech. 19a zu Ex 13 2 sifre 101a zu Dt 16 3; aber gegenüber der Erlösung aus der Knechtschaft der Reiche erschien das frühere Ereignis doch nur wie die Nebensache neben der Hauptsache.

Nach seiner Art bittet Ps Sal 17 45, Gott möge Israel von der Verunreinigung durch unheilige Feinde erlösen (ῥύσαιτο), bezw. er möge nach der Befreiung die kultische Reinigung des Landes und der Stadt von der Entweihung durch die Feinde vollziehen 17 22 30 18 5 Sib V 264. In Philo ist die Befreiung Israels aus der (hypothetisch angedrohten) Knechtschaft merkwürdig motiviert (de execr. 8 M II 435): wie auf Verabreden werden an Einem Tag alle in der ganzen Welt zerstreuten Israeliten frei, denn ihr plötzlicher Uebergang zur Tugend setzt ihre bisherigen Gebieter in Erstaunen; sie lassen sie los, weil sie sich scheuen, über Leute zu herrschen, die besser sind als sie selbst. — Der nationalen Erlösung Israels entspricht die Erlösung der frommen Gemeinde von ihren Bedrückern, z. B. in HenB 62 13 48 7 (50 2).

c) Israel wird wiederhergestellt. Gott wird gebeten, er möge Israel durch den Namen seiner Herrlichkeit aufrichten (ἀνιστάναι) Ps Sal 11 8, er möge Israels Tage erneuern wie ehedem und es pflanzen an seinen heiligen Ort schmone P 5. Zuversichtlich hofft der Fromme, der Herr werde die Israeliten wieder zurechtbringen (κατευθύνειν) zu der Zeit, da er sie neu annimmt Ps Sal 7 10, und sie sollen in Ewigkeit nicht mehr erschüttert werden 8 33. Die Sibylle betont ausdrücklich, dass dem geplünderten Volk sein Eigentum wieder zufalle V 417. Vgl. noch § 46, 1b (Friede).

2. Jerusalems ewige Herrlichkeit.

Die Hauptstellen für dieses Stück enthält die apokryphische Litteratur Tob 13 akr.Bar 4f.; dazu sind Sib V 420ff. und Esr 10 zu erwähnen. Die Anteilnahme der Sibyllinen an der Zukunft Jerusalems verdient besondere Beachtung. Mit merkwürdiger Zähigkeit hat sich die Metropole Palästinas als die Metropole der ganzen Judenschaft erhalten, und das Rom der Juden hat alle Nebenbuhlerinnen verdrängt. Auch der alexandrinische Jude, auch der moderne Eschatologiker hängt an ihr und wünscht ihr ewiges Glück, und der Anblick der Trümmer hat den Wunsch noch feuriger gemacht.

a) Jerusalem ist der Ort des Heils, wie es seit je die Stadt Gottes gewesen war (§ 25, 2d). Nichts hofft man sehnlicher, als dass Gott wieder drin wohnen möchte schmone P 16 B 17, und betet im Musaphgebet: herrsche in Jerusalem deiner Stadt und auf dem Berg Zion möge sein die Wohnung deiner Herrlichkeit (kabod). Für die Heilszeit wird die Rückkehr Gottes nach Jerusalem erwartet pesikta XII (Eleasar v. M.) t.Levi 10 Sebul. 9 (armen. Text) Jub 1 28 Hen 90 29 (nach einer LA) vgl. Sib V 420; darum ruft die Sibylle:

freue dich, Jungfrau, denn dir hat gegeben Freude in Ewigkeit der Schöpfer Himmels und der Erde, in deiner Mitte wird er wohnen III 785. Jerusalem heisst dann der Thron des Ewigen pesikta XX (nach Jer 3 17). Das Israel der Heilszeit eilt dorthin Abr 29.

b) Die Stadt wird zu einem ewigen Bau wieder aufgebaut. Das ist ein Teil der ständigen Gebete schmone P und B 14 habinenu vgl. schir r. 4 4, und Gott trägt den Namen: „der Jerusalem baut“ schmone P 14. Auf die vielen Zerstörungen hin soll es für alle Zeit vollständig erneuert werden Bar 32 4 6 9 sifre 65a zu Dt 1 1 (nach Jer 30 18) und soll nun nie mehr Verwüstung leiden t.Dan 5, sondern im Frieden bleiben Tob 13 14. Auch liegt dem frommen Juden am Herzen, dass die Gottesstadt von den Völkern, die sie zertreten haben, gereinigt werde; der Messias besorgt dieses Geschäft Ps Sal 17 22, er reinigt und heiligt sie, wie sie am Anfang war 17 30. Ebenso betonen die Jubiläen den heiligen Charakter Zions und Jerusalems in der Heilszeit 1 28, vom Zion gehen in der Zukunft sogar die Kräfte und Säfte der Heiligung an alle Orte aus 4 26 („er wird in der neuen Schöpfung geheiligt zur Heiligung der Erde“).

c) Die Stadt wird in Herrlichkeit erneuert Bar 32 4. Besonders die Apokryphen Tobit und Baruch rühmen ihre wunderbare Gestalt. Jerusalem wird gebaut mit Saphir und Smaragd, sagt Tob 13 16, mit Edelsteinen seine Mauern, seine Türme und Befestigungen mit lauterem Gold; und die freien Plätze der Stadt werden gepflastert sein mit Beryll und Karfunkel und Steinen aus Ophir, und all ihre Strassen (cod. א: die Thore und die Häuser) sprechen Hallelujah, und lobpreisen mit den Worten: gepriesen sei Gott, der (Jerusalem) erhöht hat für alle Ewigkeit, vgl. 13 14 14 5. Und der apokryphe Baruch ruft seiner geliebten Stadt zu: zieh aus dein Trauergewand, zieh an die Zier der Herrlichkeit Gottes, leg an den Mantel des Heils Gottes, setz auf dein Haupt die Kopfzier der Herrlichkeit des Ewigen, denn Gott wird schauen lassen die ganze Erde deinen Leuchtglanz (λαμπροτης), denn beigelegt wird dir nun als Name von Gott: Heil der Gerechtigkeit (ειρηνη δικαιοσυνης, ειρηνη = שלום) und Herrlichkeit der Gottesfurcht 5 1ff. Nach der Sibylle soll der Messias (der vom Himmel kommende Mann) die Stadt glänzender machen als die Sterne und die Sonne und den Mond, und Schmuck drin niederlegen V 420ff. Der hervorstechende und gemeinsame Zug an diesen Beschreibungen ist das δοξαkleid, mit dem Jerusalem angethan wird (§ 44, 2). Es ist ein äusserlicher und ein innerlicher Glanz, die Stadt leuchtet von Glück und von Heil, vgl. noch Esr 10 50. Die Völker kommen, um die δοξα Jerusalems zu sehen Ps Sal 17 30 vgl. Tob 13 11 א, nach Sib III 787 wird die Stadt, in deren Mitte Gott wohnt, unsterbliches Licht, d. h. eitel Heil, haben. Wenn akr.Bar 5 4 diese Herrlichkeit eine δοξα θεοσεβειας nennt, so verbindet er die äussere und die innere Seite derselben. Also herrlich gestaltet, kann die „Jungfrau“ in ewiger Freude frohlocken Sib III 785f.

d) Da nun Jerusalem in der neuen Zeit Mittelpunkt aller Israeliten und auch der Völker werden soll (pesikta XX), so muss es soweit erweitert werden, bis es die Menschenmasse fassen kann pesikta XII (Eleasar v. M.), ähnlich Hen 90 29 36. Die Gelehrten beschäftigten sich mit der Frage, ob denn Jerusalem im stande sei, eine solche Menge zu herbergen. So lehrte Elieser b. Jakob (pesikta XX), die Stadt werde in der Heilszeit zu Gott sprechen: zu eng ist mir

der Ort, schaff mir Platz, dass ich wohnen mag (nach Jes 49 20). Die Rabbinen erwarten (aus Jes 54 2), Jerusalem werde einst auf Gottes Befehl so lang und breit werden, dass es alle aufnehmen könne; „die Stadt wird sich von ihrem Platz aus nach allen Seiten immer breiter und höher ausdehnen wie ein Feigenbaum, der unten eng ist und oben immer weiter wird“ pesikta XX. Wir hören auch bestimmte Angaben über die Grösse des Heilsortes. Die Sibylle meint, die Juden werden bis nach Jope hin eine grosse Mauer herumziehen und sich bis zu den finsteren Wolken erheben V 251 f. Oder schliesst man in echtrabbinischer Exegese aus Sach 9 1 (Damaskus ist meine Ruhe, מְנוּחָתִי; „meine Ruhe“ aber ist = Jerusalem), die Stadt reiche bis nach Damaskus sifre 65 a zu Dt 1 1 (Jose, Sohn d. Damasc. und Juda; vgl. pesikta XX schir r. 7 5). An Sib V 252 erinnert die rabbinische Angabe, dass Jerusalem eine Höhe bis zum Thron der Herrlichkeit habe schir r. 7 5 pesikta XX (Elieser b. Jakob). In solchen Aussagen ist der Begriff der Stadt fallen gelassen und Jerusalem allgemeiner, im Sinn von „Stätte der Heilszeit“ gefasst. Reicht die Stadt z. B. bis nach Damaskus, so ist sie identisch mit Kanaan, erstreckt sich ihre Höhe an den Thron Gottes, so wird dadurch ihre Gottesnähe abgebildet und sie als Mittelglied zwischen Himmel und Erde dargestellt.

e—h) Das himmlische Jerusalem.

Das eben Gesagte leitet zu einer völlig andern Vorstellung vom eschatologischen Jerusalem über. In den bisher erwähnten Aussprüchen war von der alten irdischen Gottesstadt die Rede, die wiedergebaut, erneuert und in Herrlichkeit aufgerichtet werden soll. Nach einer andern Anschauungsweise aber kommt das Jerusalem der Heilszeit fertig vom Himmel herab oder ist gar jetzt schon im Himmel vorhanden. Die Hauptstellen für dieses Dogma sind Hen 90 Esr 10 Bar 4.

e) Die Belegstellen und die verschiedenen Arten dieser Idee. Der Uebergang von dem erneuerten alten zum neuen, dem Himmel entstammenden Jerusalem liegt in dem Bild des δοξαglanzes, durch den die Stadt an der Erscheinungsweise der himmlischen Sphäre teilnimmt, sowie in der Vorstellung von ihrer in den Himmel hineinreichenden Grösse. Schon die aus Tob 13 16 angeführte Beschreibung des zukünftigen Jerusalem holt ihre Farben nicht bloss aus der irdischen Welt. Besonders ausführlich redet sodann Hen 90 von dem neuen „Haus“, wobei zwar der unmittelbare göttliche Ursprung, aber nicht eine vorausgehende himmlische Existenz desselben behauptet wird. Wir lesen in v. 28—32, wie Gott jenes alte „Haus“ samt allen Säulen, Balken und Zapfen zusammenpackt, es hinausschaffen und an einen Ort im Süden des Landes (in der Wüste?) legen lässt; darnach bringt er ein neues, grösseres und höheres Haus und stellt es an dem Ort des ersten auf, alle seine Säulen waren neu und auch die Zapfen waren neu und grösser als die des früheren, und alle Schafe fanden darin Platz (andere LA: „und der Herr der Schafe war darin“), ja alle Tiere und Vögel und Schafe fanden Platz in jenem Haus.

Dieses „Haus“ ist wohl Jerusalem, nicht bloss der Tempel, da die ganze Schilderung besser auf die Stätte der Heilsgemeinde als auf ein einzelnes Gebäude passt; auch heisst es v. 26, der höllische Abgrund befinde sich „zur Rechten des Hauses“, das muss doch wohl die Stadt sein. Allerdings fliessen in diesem Abschnitt Jerusalem und der Tempel in Ein Bild zusammen.

f) Die deutlichste Auskunft über das präexistente himmlische Jerusalem giebt Bar 4 2—6. Der Seher wird hier getröstet, dass der vor ihm liegende Trümmerhaufen nicht die Stadt sei, von der der Herr gesagt habe: „siehe, in meine Hände habe ich dich gezeichnet“. Diese sei vielmehr im Anfang der Schöpfung entstanden, seit der Zeit, da Gott den Beschluss gefasst habe, das Paradies zu schaffen. Sie ist bei Gott verwahrt, um einmal geoffenbart zu werden; Gott zeigte sie dem Adam vor dem Fall (und liess ihn drin wohnen?), als aber Adam das Gebot übertreten hatte, wurde sie samt dem Paradies ihm entzogen; darnach zeigte Gott sie dem Abraham, seinem Knecht, in der Nacht zwischen den Opferstücken (wie Abraham überhaupt der Vater des eschatologischen Glaubens ist 57 2), weiterhin dem Mose auf dem Berg Sinai, als ihm das Abbild des Zeltes vorgestellt wurde. „Und so ist sie bei mir bereit gehalten, wie auch das Paradies.“ Wir sehen, präexistentes Jerusalem und Paradies ist seinem inneren Wesen nach dasselbe, die beiden sind nur dem Namen nach unterschieden, weil es zwei verschiedene eschatologische Traditionen sind. Der genannte Abschnitt der Baruchapokalypse steht übrigens in Baruch einsam da, denn die andern Stücke derselben haben sich deutlich mit der Wiedererrichtung des irdischen Jerusalem begnügt. Die Esraapokalypse kennt allem Anschein nach auch die Vorstellung vom präexistenten Jerusalem; jedenfalls tritt nach den betreffenden Abschnitten die Stadt am Endakt plötzlich als eine fertige Grösse hervor. In 7 26 erscheint die unsichtbare Stadt (s. GUNKEL) samt dem verborgenen Land und dem Christus nach den Drangsalen für die messianische Vorperiode. Und nach 10 27 ff. sieht der verzückte Seher auf dem freien Feld (Ardaf) eine prächtige, auf gewaltigen Fundamenten gebaute Stadt in ihrem strahlenden Glanz und in ihrer wundervollen Herrlichkeit (claritas gloriae und pulchritudo decoris), die dann offenbar werden soll (civitas ostendetur) v. 54; sie wird auf einem Platz aufgebaut, wo noch kein Grund zu einem Bau gelegt war, denn es darf kein menschliches Bauwerk da bestehen, wo die Stadt des Höchsten erscheinen soll; der Seher darf in die vor seinen Augen erstellte Stadt hineingehen und ihren Glanz und die Pracht des Baues ansehen, soviel er nur kann. An beiden Stellen (7 26 wie c. 10) ist zwar nicht die himmlische Präexistenz, aber die himmlische Herkunft der neuen Heilsstadt behauptet, und da nach c. 10 sogar der Boden des neuen Jerusalem völlig neu und unberührt sein soll, so ist der Heilsort ganz vom alten nationalen Schauplatz abgelöst, wenngleich im Zusammenhang der Vision, wie in Bar 4, das neue Jerusalem als Ersatz für die gegenwärtig in Trauer stehende Stadt gegeben wird. Auch c. 13 malt das plötzliche Auftauchen Zions, es wird kommen und allen offenbar werden, bereitet und gebaut v. 36; das sei, sagt der Ausleger, im Gesicht dadurch angedeutet, „dass ein Berg ohne Menschenhände losgehauen ward“, der grosse Berg, den (nach 13 6) der Messias sich losschlug, um auf ihm seinen Standort zu nehmen. Bild und Auslegung meinen also ein neuentstehendes Zion, und das plötzliche Erscheinen eines neuen Heilsortes aus der transscendenten Welt ist mit dem plötzlichen Auftreten des aus der Transscendenz kommenden Messias in enge Verbindung gebracht. Ist es an den bisherigen Stellen das Volk Israel, dem das zweite Jerusalem geschenkt wird, so denkt Esra in 8 52 an die Seligen, denen neben andern Gütern die Stadt erbaut (aedificata est civitas), also im Himmel bereitgehalten oder doch vorausbestimmt ist.

g) Der slavische Henoch erwähnt das oberste Jerusalem im Himmel 55 2, in das der Seher (wie in das Paradies) entrückt wird. Diese Anschauung unterscheidet sich von der in Bar 4 und von der in Esra, denn während nach den letzteren Stellen das himmlische Jerusalem am Ende erst offenbar werden soll, denkt sich der slavische Henoch die Seligen jetzt im Himmel vereinigt und macht Jerusalem zu einer rein jenseitigen Figur. — Endlich sind noch einige, weniger klare Aussagen anzuführen. Vermutlich ist das „neue Jerusalem" in t.Dan 5, das die besten Handschriften bieten, nicht ein Wiederaufbau, sondern ebenfalls ein völlig Neues aus der jenseitigen Sphäre. Die Jubiläen zeigen charakteristischerweise auch in diesem Stück eine Vermischung, denn sie sagen davon, dass Zion „in der neuen Schöpfung" zur Heiligung der Erde geheiligt sei 4 26; trotz dem Ausdruck „neue Schöpfung" ist es das bisherige Zion, das (geheiligt) in die neue Aera hinübergeht. Was der Verfasser der Bilderreden über diesen Punkt dachte, ist nicht recht ersichtlich. Möglicherweise will er in 53 6 auf den himmlischen Ursprung der Heilsstätte anspielen (der Menschensohn lässt „das Haus seiner Gemeindeversammlung erscheinen", vgl. § 3, 6d und Hen 90 29 „Haus" = Jerusalem), wie er ja auch die himmlische Herkunft des Messias behauptet. Doch spricht er von der Erde im allgemeinen als dem Schauplatz des Heils, nicht von einer bestimmten Zentrale, und auch in 38 1 (Hdschr. D „die Wohnung der Gerechten wird erscheinen") ist der Gedanke allgemeiner. Der Name Jerusalem kommt im ganzen, überjüdisch gerichteten, Henochbuch, so auch in HenB nicht vor, und das c. 56, das von Jerusalem als von der „Stadt der Gerechten Gottes" und von dem Sturm der Völker gegen dieselbe erzählt, steht für sich.

h) Was die Terminologie anbelangt, so finden wir das „neue Jerusalem" in t.Dan 5 Hen 90 29 (neues Haus) vgl. apk.Joh, das „oberste Jerusalem im Himmel" sl.Hen 55 2 vgl. Gal 4 26, während der Ausdruck „himmlisches Jerusalem" (Hebr 12 22) nicht vorkommt. Allemnach gehört die ganze Lehre der späteren Zeit an; auch ist sie, wie man sieht, nicht einheitlich, vielmehr kann unterschieden werden 1) die Stadt überirdischen Charakters, die auf ganz neuem Boden im Diesseits ersteht Esr 10; 2) die Stadt überirdischen Charakters, die aus der Transscendenz auf der Erde gegründet wird Hen 90 29 Esr 13 36 7 26; 3) das jenseitige ewige Jerusalem im Himmel sl.Hen 55 2 (t.Dan 5); ob Bar 4 Esr 8 52 zu 2) oder 3) gehören, möchte ich nicht bestimmen. Die Idee vom überirdisch neuen Jerusalem war eine Vermischung der nationalen und der erweiterten Eschatologie und konnte daher wie die vom Menschensohn auch in die christliche Apokalyptik hinüberwandern, wo dann die Vorstellung vom jenseitigen ewigen Jerusalem noch klarer erscheint. Uebrigens ist die letztere nicht ohne ausserjüdische ältere Parallelen (Keilinschr. u. A.T. 3. Aufl. S. 630). Es liegt ihr der Gedanke zu Grund, dass der himmlische Ort Gottes und der irdische Ort Gottes sich entsprechen oder dass der irdische Heilsort dem himmlischen Ort Gottes nachgebildet werden soll (vgl. Ez 48 30 ff. apk.Joh 21 9 ff.), ähnlich wie die Bewohner der irdischen Gottesstadt den Himmelsbewohnern (die Israeliten den Sternen) entsprechen § 46, 6. Daher ist das himmlische jenseitige Jerusalem nicht im Himmel zu suchen, sondern es ist der Himmel, wenn das auch nicht immer streng genommen wird. Die Verwandtschaft des himmlischen Jerusalem mit dem Paradies wurde bereits betont, auch kann die

Aehnlichkeit zwischen dem aus der Transscendenz kommenden Messias mit der ebendorther kommenden Stadt (Esr 7 26) bemerkt werden. Stammt das überirdisch diesseitige Jerusalem aus einer andern Welt, so ist jedenfalls seine Vollkommenheit und Unberührtheit gesichert, wie bei der Neuschöpfung nach dem Weltuntergang.

i) Das herrliche Jerusalem der Heilszeit ist ein Gegenstand besonderer Freude für das Heilsvolk. Man preist die Stadt von Geschlecht zu Geschlecht Tob 13 11, die Gerechten frohlocken über das neue Jerusalem, das zur Verherrlichung Gottes dienen wird t.Dan 5. Wer über Jerusalem in seiner Zerstörung trauerte, wird nun über ihre Wiedergeburt mit ihr glücklich sein (nach Jes 66 10). So sagt Simon b. Gamaliel in pesikta XXIIb: Gott, die Dienstengel, Sonne Mond, Himmel und Erde, die Bäume, Hügel und Berge, die Gerechten und alle Propheten trauerten über sie und werden sich nun freuen. Selig alle, ruft Tob 13 14, die durch die Schläge Jerusalems betrübt wurden, denn sie werden sich über die Stadt freuen, wenn sie alle ihre Herrlichkeit sehen, und werden fröhlich sein in Ewigkeit. Und Esra ist gewürdigt, im voraus ihren Glanz zu schauen, weil er aus ganzem Herzen um sie trauerte 10 50. Ja, gesegnet werden sein alle, die Jerusalem lieben, in Ewigkeit Tob 13 12. — Anhangsweise sei bemerkt, dass Philo auch den Wiederaufbau der andern zerfallenen Städte des Landes in der Heilszeit erwähnt de execr. 9 M II 436.

Dass der Apokalyptiker sich keineswegs bemüht, die verschiedenen Arten des in No. 2 behandelten eschatologischen Jerusalem (prächtig erneuertes irdisches, überirdisch diesseitiges, überirdisch jenseitiges J.) auseinanderzuhalten, sondern im Gegenteil je mehr je lieber vereinigt, beweist apk.Joh 21 am besten. — Die Messiasbraut Jerusalem apk.Joh 21 9 ist den jüdischen Schriftstellern nicht bekannt. Esr 7 26 (s. Gunkel) scheint verschrieben zu sein, eben auf Grund der christlichen Idee von der Messiasbraut. Esr 10 und Sib III 785 haben hier nichts zu thun.

3. Die Auferstehung des Tempels und des Kultus.

a) Es ist merkwürdig, wie wichtig den jüdischen Schriftstellern unserer Periode der Tempelkult noch war und wie das Interesse an demselben durch alle Schichten des jüdischen Volkes und durch alle Zeitläufte hindurchging. Daniels Herz ist über die Greuel am Heiligtum ergrimmt 8 11 ff. 9 27 12 11; die Psalmen Salomos beklagen einheimische Schändung der Wohnung und des Dienstes Gottes 2 3 8 11 f. 22; die Jubiläen sind erfüllt von der hohen Geltung kultischer Dinge; die Sibyllinen weissagen viel vom Tempel zu Jerusalem, zweites und drittes Makkabäerbuch agitieren für denselben und rühmen seine göttliche Natur; selbst der slavische Henoch liebt den dreimaligen täglichen Gang zum Hause des Herrn 51 4. Die Pharisäer und die Synagoge haben dem Tempel nicht geschadet, sondern an seinem Ruhm gebaut, denn was stand in der gebenedeiten Tora anderes als kultische Zeremonie, deren Uebung des frommen Juden höchste Lust war! Der gemeine Mann hielt das Haus auf dem Zion für sakrosankt. So begreifen wir den trostlosen Schmerz des Apokalyptikers Baruch, der nicht genug weinen kann, da der Ort verwüstet liegt, an dem ehedem der Hohepriester heilige Opfergaben darbrachte und Weihrauch von lieblich duftenden Spezereien auflegte c. 35. Auch Esra jammert darüber, dass das Heiligtum verwüstet, der Altar niedergerissen und der Gottesdienst aufgehoben sei 10 21 f., er nennt die Mutter Zion eine „unfruchtbare“, solange

als in ihr kein Tempel- und Opferkult eingerichtet ist 10 45 vgl. Hen 89 73. Immerhin ermahnt Josua b. Chananja, man solle doch das viele Fasten über den Verlust des Altars und Opferdienstes einschränken b. baba b. 60b, und Jochanan b. S. findet in den Liebeswerken einen vollgültigen Ersatz für das kultische Sühnopfer abot d. r. Natan 4. Auch ist zu beachten, dass HenB, der slavische Henoch und Esra trotz der eben angeführten Stellen den Kult der Heilszeit nicht erwähnen, was bei den zwei ersteren ihrer Art entspricht, bei dem letzteren (in c. 10) unbeabsichtigt ist. Hen 25 6 vergeistigt den Kultus der neuen Zeit, indem hier die Heilsgenossen als lebendige Weihrauchopfer dargestellt werden. Noch weiter geht die Verinnerlichung in der Abrahamapokalypse, die z. B. in c. 29 verheisst, dass die Israeliten der Heilszeit „durch Opfer und Gaben der Gerechtigkeit und Wahrheit gefestigt" werden. Eine ausdrückliche Polemik gegen den Tempel findet sich nur im vierten Buch der Sibyllinen, das in v. 8 ff. ein sichtbares Haus für Gottes unwürdig erklärt und in v. 27 ff. gegen Tieropfer, Tempel und Altäre kämpft.

b) Die Wiederherstellung des Kultus ist Gegenstand der stetigen Bitte. Täglich betet der Jude: stell wieder her den Gottesdienst (aboda) im Allerheiligsten deines Hauses schmone B 17, erbarme dich über deinen Tempel und deine Stätte schmone P 14 (Hdschr. C: erbau dein Haus und deinen Tempel), deine Knechte mögen dich verehren in Jerusalem schmone P 16, vgl. die Gebetswünsche im Habinenugebet, in taanit IV 8 und derek erez suta 9 6. Es geht das Gerede, die Kultusgeräte seien noch erhalten: man erzählt, dass nach der Zerstörung Jerusalems Zelt, Lade und Rauchaltar von Jeremia verborgen worden seien II Mk 2 4 f., oder dass Vorhang, Efod, Sühndeckel, die zwei Tafeln, die heilige Kleidung der Priester, die Rauchpfanne und die achtundvierzig Edelsteine des priesterlichen Schmuckes und alle heiligen Geräte des Zeltes von den Engeln Gottes weggetragen wurden, damit sie nicht in die Hände der Feinde fallen, und nun in der Erde vergraben liegen bis zur ewigen Wiederherstellung Jerusalems Bar 6 7 f. (vgl. 80 2 10 19 Josephus A XVIII 85 ff.). In der Heilszeit wird dann Gott diese Dinge sichtbar werden lassen II Mk 2 8. — Nach der Schule Ismaels ist die Wiederherstellung des Tempels (neben der Ausrottung der Kinder Esaus und dem Namen des Messias) eine der drei Belohnungen für Israel b. pes. 5a. Zur festgesetzten Zeit wird das Heiligtum wieder in den rechten Stand gesetzt Dan 8 14, und für alle Ewigkeit wieder erbaut Jub 1 17 27 29, zu einem herrlichen Bau Tob 14 5, vgl. noch Hen 91 13 25 5 vita 29c. Die Sibylle schildert den künftigen Tempel wie ein Gegenstück zum babylonischen Turm, vom Messias bis in die Wolken allen sichtbar hinaufgeführt, so dass die Gläubigen die Herrlichkeit Gottes schauen V 424 ff.; er ist somit einesteils der Mittelpunkt, um den die ganze Heilsgemeinde sich scharen kann, andernteils ein ins Plastische gefasstes Mittel der Gotteserkenntnis und der Gottesgemeinschaft. Oder beschreibt die Sibylle, wie der Tempel des grossen Gottes von Reichtum, Gold, Silber und purpurnem Schmuck strotzen werde III 657 f. (Blass) und wie die Gläubigen Gott darin preisen III 725 f. 776. Auch die Feste dauern in der neuen Zeit fort bamidb. r. 29 26 (Akiba), man wird sich über den Dienst Gottes freuen und vom Passah und den Opfern essen pes. X 6 (Akiba), wie die Sibylle weissagt, dass das heilige Geschlecht frommer Männer den Tempel des grossen Gottes wieder mit Spenden und Fettduft und heiligen

Hekatomben verherrlichen werde III 573 ff. Nach Hen 25 5 f. wird in der Zukunft der Lebensbaum an den heiligen Ort beim Haus des Herrn verpflanzt; als Opferduft, der Gott dargebracht wird, erscheint dann der Duft dieses Baumes, den die Seligen, die sich von seiner Frucht nähren, in ihren Gebeinen haben. Ob die Verheissung vom Priester- und Levitentum, die Israel für die Treue gegen den Sabbat bekommt (Eleasar v. M. in mechilta 50 b), eschatologisch ist oder auf die geschichtliche Zeit des Volkes sich bezieht, ist zweifelhaft, jedenfalls beweist diese Stelle neben andern Aussprüchen der Rabbinen, dass die Schultheologie den Tempeldienst als ein Stück der Heilszeit gewertet hat. — Von der künftigen Teilnahme der Völker am Kult und am Tempel Israels, besonders nach sibyllinischen Sprüchen, haben wir § 42 3 c d gehört. Die Idee eines präexistenten Tempels als Seitenstück zu der vom präexistenten Jerusalem findet sich nicht.

4. Die Sammlung und Mehrung des Volkes.

Die Rückkehr der Diaspora wurde beim Kapitel „Heilsgenossen" (§ 43, 4) besprochen. Wenn nun alle die Zerstreuten ins Land heimgezogen sind, dann wird Israel wieder ein geeinigtes Volk Ps Sal 17 44 26 (συναγωγὴ φυλῶν, συνάγειν vom Messias), wie auch die Testamente von den Gliedern der Heilszeit (in nicht reinnationalem Sinn) sagen, sie seien Ein Volk des Herrn und Eine Sprache Juda 25 und um den Herrn versammelt Benj 10. Man denkt sich bisweilen das Reich Israel in die zwölf Stämme geteilt, wie man auch die gegenwärtige Judenschaft in diese Gruppen gliederte. Das Messiasgedicht Ps Sal 17 redet vom Heil Israels in der Vereinigung der Stämme v. 44, vom Regiment des Messias über die Stämme des Volkes v. 26 43 und von der Verteilung des Landes unter die Stämme durch denselben v. 28 vgl. b. baba b. 121 b. Ebenso ist die in den Testamenten gezeichnete Situation des Heilsvolkes die der zwölf Stämme; nach Juda 25 stehen die zwölf Stammväter in der Heilszeit der Reihe nach auf und werden Ein Volk sein, aber so, dass jeder der Zwölfe einem besonderen Segnenden (Gott, Engel u. s. w.) unterstellt wird, nach Benj 10 steht jeder Stammvater „je nach seinem Szepter" auf, indem mit andern Worten jeder Stamm seine besondere Eigenart und seine besondere Grösse hat. Indes haben die Testamente diese Zwölfteilung des Heilsvolkes doch wohl nur als ein künstliches Schema festgehalten, denn sie wollen die Gemeinde der Heilszeit nicht (wie Ps Sal 17) als einen einheitlichen nationalen Staat beschreiben. — Das Israel der Zukunft zählt eine ungeheure Volksmenge, dass Jerusalem sie nicht fassen kann Hen 90 34 (neben v. 36 vgl. No. 2 d). Auch nach der Rückkehr vermehren sie sich rasch zu grossem Haufen t.Joseph 19 (armen. Text) vgl. Josephus A IV 116 b. ber. 10 a, denn Gott verheisst, er werde sie vermehren und sie sollen nicht mehr vermindert werden akr.Bar 2 34. Nie mehr werden sie ins Exil müssen akr.Bar 2 35 4 23 t.Dan 5.

5. Die Reichsherrlichkeit.

a) Häufig, aber durchaus nicht immer, besteht die Gottesherrschaft in der Herrschaft Israels über die Welt. Die nächste Bedingung der Reichsherrlichkeit ist, dass Gott selbst statt des Fremdherrschers über sein Volk König sei (§ 42, 1 2). Wir beobachten hiebei einen interessanten Gegensatz, indem das eine Mal der Fremde, den Gott beseitigt, der weltliche Imperator ist (schmone P 11: sei du König über uns, du allein), das andere Mal der Satan t.Dan 5: der Heilige Israels wird über Israel herrschen). — Die nationale Herr-

schaft Gottes hat ihren ersten Ausdruck in der einheimischen Obrigkeit, wie auch Bar Cochba seiner „Messianität“ mit der Prägung eigener Münzen Sichtbarkeit verlieh. Der Jude betet im schmone (P 11), Gott möge König sein und möge dem Volk seine Richter wie früher und seine Ratsherren wie am Anfang geben. Man bittet Gott um den neuen Davididen: erbarme dich über die Malkut des Hauses Davids, deines Gesalbten schmone P 14, freuen mögen sich alle über das Sprossen eines Horns für David deinen Knecht und die Aufrichtung einer Leuchte für den Sohn Isais habinenu B, musaph. Der Schwur Gottes an David, dass sein Königtum vor Gott nicht aufhören solle, bildet eine sichere Grundlage Ps Sal 17 4 I Mk 2 57. Mit der Heilszeit kehrt daher die Malkut des Hauses Davids an ihren Ort zurück b. pes. 54 b (יחזור) mechilta 51 a. In t.Juda 22 erwähnt Juda die Verheissung, dass ihm ein ewiges Königtum zugesichert sei.

b) Gott führt Israel zu Glück und Ehre Ps Sal 2 31 (δοξα) vgl. Sib III 282, zur Segenszeit Ps Sal 8 34 Bar 1 5 (prosperitas temporum). Das Triumphieren ist nun nicht mehr an dem stolzen Weltreich, sondern an den Gerechten Musaphgebet, und die Hirsche Jakobs laufen mit Frohlocken, die Adler Israels fliegen in Freude t.Juda 25 vgl. III Mk 2 20 Ps Sal 10 8 akr.Bar 4 29. Vor allem ist es die politische Hoheit des Volkes, von der der jetzt so tief gedrückte Jude träumt. Gott erhöht sein Volk Tob 14 7, es legt seine Ehrenkleider an (ἱμάτια δόξης), weil das Heil Israels für immer beschlossen ist Ps Sal 11 7. Die Knechte Gottes erheben sich Jub 23 30, bis zu den finsteren Wolken Sib V 252; Israel steigt auf Nacken und Flügel des Weltreiches (des „Adlers“) und sieht am Sternenhimmel schwebend und von Dank gegen Gott erfüllt auf seine Feinde herab ass.Mos 10 8ff.

In Sib V 72 ist umgekehrt von Memphis gesagt: von den Sternen bist du herabgefallen, zum Himmel wirst du nicht emporsteigen, und in Ps Sal 1 5 heisst es von den übermütigen jüdischen Grossen, sie seien bis zu den Sternen hinaufgestiegen (ὑψώθησαν ἕως τῶν ἄστρων).

Israel wird Haupt und nicht Schwanz sein, zum Segen, nicht zum Fluch Jub 1 16. Jerusalem setzt den Fuss auf den Nacken der Erzfeindin akr.Bar 4 25. Israel ist das Geschlecht des Messias, das Schrecken verbreiten wird schir r. 6 10 (Eleasar v. M.), es bekommt die Uebermacht über seine Feinde und eine unangreifbare Stellung Philo de praem. 16, vgl. Josephus A IV 116 f. in seiner Paraphrase des Bileamssegens. Einige andere Aussprüche wollen die nationale Spitze dieser Hoheit etwas umbiegen, wenn sie sagen, Israel werde in jener Welt hochgeachtet sein b. gittin 57 a oder, es werde infolge seiner Einrichtungen grosses Ansehen geniessen Philo de praem. 19.

c) Zuweilen ist bestimmt behauptet, dass Israel die Weltherrschaft bekommen und über alle Völker gebieten werde. In der Danielapokalypse ist das Gottesreich nach den vier heidnischen Monarchien das letzte auf Erden erscheinende Weltreich, und es ist mit dem Reich Israel identisch, denn die Herrschaft Gottes wird auf immerdar den Heiligen Gottes, d. h. der frommen jüdischen Gemeinde verliehen 7 18 ff. 2 44. Löst hier das israelitische Gottesweltreich das syrische ab, so in Esra, wo sich entsprechend der verschärften geschichtlichen Not nur noch zwei Mächte gegenüberstehen, das römische („die Ferse des ersten Aeon ist Esau, die Hand des zweiten ist Jakob“ 6 8 f., Gunkel). Das glauben auch die Schriftgelehrten, nach deren Ansicht Gott die Israeliten

zu Besitzern der Welt ordnet sifre 135a zu Dt 32 12; Eleasar b. Asarja z. B. sagt, dass Gott Israel zum Einzigen (חטיבה) in der Welt mache, wie Israel Gott zum Einzigen in der Welt (Dt 6 4) gemacht habe b. chagiga 3a tos. sota VII abot. d. r. N. 18. Henoch sieht, wie alle Völker vor den Führern der Israeliten niederfallen, sie anbeten und ihnen in jedem Wort gehorchen 90 30, und nach Baruch müssen sich die Nationen, die dem Untergang entrinnen, dem Volk des Messias unterwerfen 72 4f. — Damit ist nun der naturgemässe Zustand erreicht, denn um Israels willen ward die Welt einst erschaffen, und so hatten die Juden ein Recht zu der Frage, warum sie diese Welt nicht besitzen Esr 6 56ff. Auch ist es nur eine Rückkehr zu alten Zeiten, denn schon unter Salomo war Israel ein Weltreich gewesen Sib III 167ff., vgl. Bar 61 7, und nur die Erfüllung einstiger Gottesversprechen Sib III 769. Besonders lebhaft hängen sich die Jubiläen an die früheren Verheissungen der Weltherrschaft 19 21 22 11 31 18, wie sie z. B. als Segensspruch Gottes über Jakob schreiben: „ich werde dich gar gross und zahlreich machen und Könige werden aus dir hervorgehen, und sie werden herrschen überall, wohin der Fuss der Menschenkinder getreten ist, und ich werde deinem Samen die ganze Erde, die unter dem Himmel ist, geben und sie werden überall herrschen, wie sie wollen, und darnach werden sie die ganze Erde besitzen und sie erben in Ewigkeit“ 32 18f.

d) Geistlichere Gemüter hoffen die Juden einmal als Weltherrscher des Geistes zu sehen. Es ist dies nicht gerade ein völlig neuer Gedanke, denn schon die alte babylonische Hierarchie ist ein Vorläufer des Papsttums gewesen, es ist auch nicht ein rein eschatologischer Gedanke, denn schon in der Gegenwart stellte die Judenschaft eine geistige Weltmacht dar. Philo deutet die nationalen Ansprüche Israels um, indem er sagt, wenn ein Volk weise sei, so werde es, wie das Haupt über den Leib, über alle Völker emporragen, nicht so sehr wegen des Ruhmes als wegen des Nutzens, den die andern davon haben (ἐπιβήσεται πᾶσιν ἔθνεσιν . . . οὐχ ὑπὲρ εὐδοξίας μᾶλλον ἢ τῆς τῶν ὁρώντων ὠφελείας) de praem. 19. Und die Sibylle weissagt, dass die Israeliten (die „Propheten Gottes“ vgl. III 582) Richter der Sterblichen und gerechte Könige sein werden III 781f., wie sie auch in III 769 das freie Recht über die Erde mit dem Besitz des Gesetzes verknüpft. Vgl. Hen 90 30, § 43 7c d und die philonischen Aeusserungen über den priesterlichprophetischen Beruf der Israeliten in der Welt vita M I 27 u. ö.

e) Die Herrschaft der Frommen. Die Jünger Jesu haben sich als die Erben der jüdischen Herrschaftshoffnungen betrachtet Mt 5 5 19 28 Luk 12 32. Aber schon in der jüdischen Eschatologie selber sind es zuweilen die Frommen, nicht das Volk, die von dem Besitz der Welt träumen, wie z. B. in Sib III 769 den Juden als den „Frommen“ die Erschliessung der Erde verheissen ist, vgl. sifre 131a zu Dt 32 1. Wo die Frommen den gottlosen Bedrückern als die Partei der Elenden gegenüberstehen wie in Hen 94ff., da ist diese Herrschaft sehr realistisch gedacht 96 1 (95 7); der Verfasser tröstet seine Genossen mit der Aussicht, dass ihre Kinder am Trübsalstag der Sünder sich erheben und wie die Adler auffahren und dass ihr Nest höher denn der (Horst des) Geier(s) sein werde 96 2. Das Buch der Bilderreden und das der Weisheit, die auch aus dem Parteigegensatz entstanden, reden von der Herrschaft der Frommen in etwas reinerem und freierem Ton: die Gerechten müssen nicht

mehr den Blick zu Boden senken Hen 62 15, sondern bekommen am Tag der Wandlung Herrlichkeit und Ehre 50 1; sie empfangen die Herrschaft der Herrlichkeit Weish 5 16 (τὸ βασίλειον τῆς εὐπρεπείας, werden also Mitregenten Gottes), sie richten, als in den Himmel Erhöhte, die Nationen und herrschen über die Völker 3 8. In beiden Büchern ist den Gerechten auch die Teilnahme am Gericht zugesagt. Es bleiben noch einige allgemeinere Wendungen übrig: die Seligen (in den Himmel erhoben) werden alle, jeder Einzelne, auf dem Thron ihrer Ehre sitzen Hen 108 12; wer auf Gott vertraut, wird in Wahrheit im Himmel herrschen t.Dan 5; der Priesterkönig giebt seinen Söhnen die Majestät des Herrn in Ewigkeit t.Levi 18 (griech. Text). Chalafta behauptet sogar, dass die Gerechten über Sonne und Mond regieren werden, wobei er vielleicht die Gestirne als gottfeindliche Dämonen betrachtet beresch. r. XXX. Wenn so der Gerechte in der Heilszeit ein Herrscher ist, dann sind, wie es sich gebührt, Rechtschaffenheit und Herrschaft miteinander verbunden Hen 92 4. — Ein ansprechendes Bild für die Königsstellung der Frommen ist das Bild der Krone; nach Weish 5 16 sollen sie nämlich eine Krone der Schönheit (διάδημα τοῦ κάλλους) empfangen, oder sagt man, der Heilige selbst werde eine Krone auf dem Haupt eines jeden Frommen sein (Chanina in b. megilla 15b sanh. 111b), vgl. deb. r. 7 14. Zur Erklärung diene sl.Hen 14 2, wo wir von einer Krone des Glanzes bei der Sonne lesen.

§ 46. Fortsetzung. Die Seligkeit.

1. Friede auf Erden.

a) Die Ueberleitung von den nationalen zu den allgemeinmenschlichen Heilshoffnungen macht das Gut des Friedens, das in den Zukunftsbildern der verschiedensten Art genannt wird. Der Friede, sowohl nach aussen als im Innern des Volkslebens, ist im späteren Judentum der heissest ersehnte Segen (vgl. z. B. Esth add. 2 2 I Mk 14 11 ff. Arist 291), und die Rabbinen sind unerschöpflich im Rühmen seiner Grösse. Er ist eines der drei Dinge, auf denen die Welt steht abot I 18 deb. r. 16 18; gross ist der Friede, denn er wird der ganzen Schöpfung gleichgestellt (Jes 45 7) sifre 13a zu Num 6 26 (Chananja, Vorsteher d. P.), vgl. die zahlreichen Aussprüche mit dem Motto: „gross ist der Friede“ in sifre 12b 13a beresch. r. 50 16 vajj. r. 7 12 bamidb. r. 6 22 perek schalom. Erst wenn er in der ganzen Welt und im Volk eingekehrt ist, kann der Fromme ungestört dem Gesetz und seinem Gott leben. Der fromme Jude betet daher eifrig um dieses Gut schmone P 18 B 19 kaddisch d. G. III Mk 2 20.

b) Das erste Erfordernis des nationalen Friedens ist die Vertreibung der Feinde von der Stätte der Heilsgenossen Jub 23 30. Wo der Völkersturm gegen Jerusalem nach Beginn des Heils angesetzt wird, da erscheint er nur als vorübergehende Störung der eingetretenen Völkerruhe vgl. z. B. Sib III 663 ff. Philo de praem. 16. Kein Krieg kommt mehr über die Gottesfürchtigen, weil die Feinde merken, dass sie es mit einem mächtigen Gegner zu thun haben, oder wenn die Feinde sich heranwagen, werden sie schmählich verjagt Philo de praem. 16 nach Lev 26 6—8 vgl. sifra 111a zu Lev 26 6—8. Wie hier von Philo ist auch in Ps Sal 17 33 zwar nicht angenommen, dass die Kriege

in der Heilszeit ganz und gar ein Ende hätten, aber weil Israel den Messias zum Herzog hat, braucht es sich nicht zu fürchten; diese nüchternen Zukunftsbilder denken sich somit die Völker als selbständige Sondernationen neben und zugleich unter dem Heilsvolk stehend. Anderwärts ist deutlich das Aufhören des Krieges von der Zukunft erhofft. Die Sibylle glaubt an die Unnahbarkeit und Unangreifbarkeit des seligen Israel, denn in Zukunft werde Gott die Seinen vor allem Unheil schützen und werde sie selbst bedecken, gleichsam eine Mauer (vgl. sl.Hen 65 10) von brennendem Feuer ringsherum habend III 705 ff.; nicht hören sie mehr die Kriegstrompete und kommen nicht mehr durch die rasenden Hände der Feinde um V 253 f. III 707 f. Die Israeliten selbst aber führen keinen Krieg weiter, sondern nach dem Sieg über die Feinde legen sie das Schwert in das „Haus“ (Jerusalem-Zion) nieder, wo es vor dem Angesicht des Herrn versiegelt wird Hen 90 34.

c) Aber nicht bloss im heiligen Land, sondern auf der ganzen Erde wird die Kriegsfackel gelöscht. Dies ist ein Lieblingsgedanke der Sibyllinen. Die Israeliten thun auch ihr Teil daran, indem sie als die „Propheten des grossen Gottes“ das Schwert wegnehmen Sib III 781. Mit der grossen Völkervernichtung findet nach Sib V 381 das jämmerliche Verderben des Krieges sein Ende, und bei Philo folgt das Aufhören aller Feindschaft unter den Erdbewohnern dem Aufhören des Krieges der wilden Tiere gegen die Menschen de praem. 16. Die Kriegswaffen sind abgethan: nicht mehr wird man mit Schwertern kämpfen noch mit Eisen noch mit Geschossen Sib V 382 f.; die Waffen der Jerusalemstürmer werden nach III 727 ff. zur Feuerung verwendet. Ja, es ist kein Schwert mehr auf Erden noch Kriegslärm III 751 ff. V 431 (vielmehr werden die Menschen im Turnier „gerechten Wettstreites“ sich üben). Es wird, sagt Hen 52 8 f., kein Eisen für den Krieg geben noch ein Kleid (Stoff) für einen Brustpanzer, Erz wird nichts nütze sein noch Zinn etwas frommen oder geschätzt sein, und Blei wird nicht begehrt werden; alle diese Dinge sind von der Oberfläche der Erde vertilgt, wenn der Auserwählte erscheint (und die Weltreiche vor ihm vergehen). Ebenso behauptet Elieser in b. sabb. 63 a nach Jes 2 4, die Waffen seien in den Tagen des Messias abgeschafft, weil kein Volk mehr gegen das andere das Schwert erhebe und man so ihrer nicht bedürfe. (Die Phrase θεὸς συντρίβων πολέμους in Jdt 9 7 16 3 ist wohl nicht eschatologisch.) — So ruht das Land Israel und alles was unterm Himmel ist vom Aufruhr aus t.Sim 6. Israel wohnt in Ruhe und Sicherheit im ganzen Land Jub 50 5 Tob 14 7 א t.Juda 22 Sib V 384 sifre 135 a zu Dt 32 12 (בְּנַחַת רוּחַ); Jerusalem hat Frieden Tob 13 14, und die Söhne Gottes wohnen alle ruhig um den Tempel herum Sib III 702 f. Der Endtag ist ein Tag des grossen Friedens für Israel Jub 25 20, und die Heilsbürger schauen tiefen Frieden ihr Leben lang Jub 23 29 f. vgl. 31 20. Grosser Friede ist auf der ganzen Erde t.Levi 18 Sib III 755 780 II 29. Freundschaft ist unter den Königen III 756.

d) Wo die Gerechten unter dem Druck der gottlosen Feinde leiden, gilt die Aussicht des Friedens ihnen und sie wird dadurch verwirklicht, dass die Sünder von der Heilsstätte verjagt und die Bedrücker durch das Gericht beseitigt werden. Am Tag der Not der Feinde des Menschensohns wird dann Ruhe auf der Erde Hen 48 10, die Versammlung der Gerechten wird im Namen des Herrn der Geister nicht mehr gehindert 53 6 und die Gerechten haben Ruhe

vor der Bedrückung der Sünder 53 7, vgl. Weish 5 16. Ebenso verheisst Hen 96 3 den Parteigenossen, dass sie die Stimme der Ruhe vom Himmel her hören sollen. — Zuweilen ist das Kommen des Friedens an den Messias gebunden und der Messias so zum Friedefürsten gemacht HenB (48 10 52 9) Sib V 414 ff. b. sabb. 63 a t.Levi 18. Er setzt sich im Frieden auf seinen Thron und die Ruhe erscheint Bar 73 1, der Stern geht auf aus Jakob in Frieden t.Juda 24, der König Messias wird nur mit dem Frieden beginnen (Jose d. Galil. in perek schalom, WINTER-WÜNSCHE I 649 vgl. vajj. r. 7 12).

e) Der alttestamentliche Gedanke, dass sich der grosse Weltfriede auch auf die Tierwelt lege, ist in die spätere jüdische Eschatologie herübergenommen. Die Belegstellen dafür sind Philo de praemiis 15 M II 421 f. Bar 73 6 Sib III 788—795, vgl. sifra 111 a. Dem Krieg der wilden Tiere macht Gott durch friedliebende Männer ein Ende, der Gerechte wird von keinem mehr verletzt werden (Philo); Gott lähmt ihre wilde Natur, Wölfe essen mit Lämmern zusammen Gras auf den Bergen, Panther weiden mit Böcklein, Bären lagern mit Kühen, der fleischfressende Löwe frisst Stroh an der Krippe wie ein Ochs, ganz kleine Knaben führen ihn in Banden (Sib); das wilde Getier kommt aus dem Wald und ist dem Menschen zu Dienst, Nattern und Drachen kriechen aus ihren Löchern, um sich den kleinen Kindern zur Verfügung zu stellen (Baruch Philo); Drachen und Nattern schlafen mit Säuglingen und thun ihnen nichts zu leid (Sib). Die Tiere halten also untereinander Frieden und sie schaden dem Menschen nicht mehr. Auf den Zusammenhang der wilden Tiere mit den Dämonen (vgl. z. B. t.Naft 8) ist dabei wohl zu achten. — Philo durchzieht seine Darstellung mit allegorischen Fäden; wenn einmal die Tiere zahm würden, meint er, dann würden noch viel mehr die Tiere in uns gezähmt werden, was das grössere Gut wäre; oder vielmehr, zuerst müssen die Tiere in uns gezähmt werden, dann erst werden die wilden Tiere ihren Mut verlieren. In Jub 37 21 f. sind merkwürdigerweise die gleichen Wunderdinge, die wir eben als künftige Veränderungen der Tierwelt in Aussicht gestellt fanden, als Beispiele für etwas Unmögliches genannt.

f) An andern Stellen ist das Heilsgut des Friedens mehr ins Innerliche und Individuellmenschliche gewendet; neben den Gedanken des politischen Völkerfriedens und den der Befreiung vom Druck der Gottlosen tritt die Hoffnung auf die Sorgenlosigkeit und die Ruhe im befriedigten Gemüt. Auch diese Hoffnung hat verschiedene Formen, insbesondere je nachdem das Heilsbild irdisch oder überirdisch ist; sie bildet im allgemeinen den Gegensatz zu den körperlichen und seelischen Mühen des jetzigen Lebens. Die Wege im grossen Aeon, heisst es, sind bequem und sicher (spatiosi et securi) Esr 7 13, das Paradies ist ein Ort der Ruhe und der Sicherheit (quies, securitas) 7 36 123 vgl. 7 121 (habitacula securitatis). Die Seligen haben also nichts zu befürchten, auch wird die Herrlichkeit des Höchsten die beschirmen, die sich rein gehalten haben Esr 7 122 Weish 5 16. Während die Gottlosen zur Friedlosigkeit verdammt werden („sie haben keinen Frieden"), dürfen die Gerechten (Licht, Freude und) „Frieden haben" Hen 5 7, gleich im Gericht schliesst Gott mit ihnen Frieden und behütet sie Hen 1 8, und dann zieht sich ihr Leben (auf Erden) im Frieden hin 5 9 vgl. Jub 23 29 f. Hen 105 2 t.Dan 5 Levi 18. Nach Esr 7 ist auch der Zwischenzustand für die Gerechten eine Zeit der Ruhe und

des Friedens v. 85 95, während die Gottlosen umherschweifen müssen. Das Buch der Weisheit denkt sich die fromme Seele im Jenseits ἐν εἰρήνῃ 3 3 oder ἐν ἀναπαύσει 4 7, und nach Eleasar (b. ketub. 104a) wird der abscheidende Gerechte von einer Menge Dienstengel mit den Worten begrüsst: „geh ein zum Frieden", und: „sie sollen ruhen auf ihrem Lager" (nach Jes 57 2). So kann die Seligkeit selbst als „Ruhe", das Seligwerden als ein „zur Ruhe kommen" bezeichnet werden. Der Gerechte kommt zur Ruhe (requiescere) in Gemeinschaft mit den Vätern Bar 85 9, es ist wie ein Ausruhen (requiescere) nach einer langen Schifffahrt 89 11, wie ein Heimkommen nach einer Wanderschaft Esr 8 39. Esr 8 52 zählt die Güter der Seligkeit auf, darunter: probata est requies.

g) Der ewige Sabbat. Akiba sagt, der dereinstige Tag (d. h. die Seligkeit) werde ganz Sabbat sein b. roschh. 31a, und weil im ewigen Leben lauter Sabbat und Ruhe ist, wird nach tamid VII 4 in jener Zeit der Psalm für den Sabbattag (Ps 92) gesungen. Man nennt den irdischen Sabbat das Bild des kommenden Olam beresch. r. 2 19 15 12 (Chanina), oder behauptet man von ihm (neben zwei andern Dingen), er habe etwas vom kommenden Olam, er sei ein Sechzigstel desselben b. ber. 57b. Sofern die Sabbatfeier ein Beweis der Gottesherrschaft ist Jub 50 9, ist der ewige Sabbat mit dem völligen Durchbruch des Reiches Gottes gleich. Vermutlich will auch vita Ad 51 den Sabbat als Vorbild der künftigen Welt und darum als Garantie der Auferstehung bezeichnen („die Ruhe am siebten Tag ist das Zeichen der Auferstehung im künftigen Zeitalter"). — Die Rabbinen haben teilweise die Konsequenz dieses Gleichnisses auf das Alltagsleben der Heilszeit gezogen; sie sagen, es werde dann niemand in Israel gefunden, der ein Geschäft treibe (פרגמטיא = πραγματεία), wie man es jetzt hat, und begründen diese Idee mit der Erfüllung des Segensspruches in Ps 72 16 von der Unmenge des Getreides sifre 135a zu Dt 32 12. Oder glaubt man, die Bedürfnisse der Israeliten werden von andern besorgt werden mech. 104b zu Ex 35 2 sifre 90b zu Dt 11 14; ähnliches ist in Bar 74 sl.Hen 65 9 b. ketub. 111b zu lesen. So wird der Friede und die selige Ruhe des Heilsgenossen in die Freiheit von der Arbeit verwandelt, wobei freilich zuweilen der Untergedanke mitgespielt haben mag, dass die Heilsbürger dann alle ihre Zeit geistlichen Dingen widmen können, vgl. Philo de praem. 17. (Die Idee des Weltsabbats als der tausendjährigen Pause zwischen der ersten und der zweiten Welt sl.Hen 33 b. sanh. 97a [vgl. Esr 7 30] gehört nicht hieher.)

2. Die Erlösung vom Uebel.

a) Das Uebel hängt mit der Sünde zusammen, es ist die Folge, die Strafe der Sünde. Sirach sagt, gegen den Frevler sei das Uebel geschaffen 40 10, und Juda b. Betera glaubt, die Entartung des Bodens und seiner Früchte habe in der Sittenlosigkeit der Bewohner ihren Grund tos. kidd. I 4; vgl. sifra 90d zu Lev 19 29 Ps Sal 17 18—20. Mit der Aenderung der Menschenherzen ändern sich darum auch die äusseren Verhältnisse und mit dem Schwinden der Sünde in der neuen Zeit schwindet zugleich die Sündenstrafe Hen 10 22 („die Erde wird rein sein von aller Sünde, von allem Strafgericht und von aller Pein"). Wir können die enge Verwandtschaft zwischen Sünde und Uebel auch darin merken, dass wir in manchen Heilsaussprüchen im Zweifel sind, welches von beidem gemeint ist, so wenn es heisst, die Wurzel des „Bösen" sei vor den

Heilsgenossen versiegelt (radix mali, neben corruptio und infirmitas) Esr 8 53 oder, es werde nichts „Verderbliches“ mehr geben Hen 69 29. — Eine andere Ursache der Uebel sind die Dämonen, sind diese beseitigt, so ist auch ihre Wirkung weg, oder man glaubt, die Kinder des Reiches Gottes haben Gewalt, die bösen Geister niederzutreten t.Levi 18.

b) Das Aufhören der Uebel. Der alte Aeon war voller Uebel, Uebel der Natur und Uebel des Menschenlebens, und immer mehr der dämonischen Plaggeister hatten sich in ihm getummelt. Mit dem Eintritt in das selige Leben ist man, wie Bar 51 14 sagt, aus dieser Welt der Bedrängnis errettet und hat das Gewicht der Trübsale (pondus angustiarum) von sich geworfen. Diese Erlösung vom Uebel ist in nationalen und in allgemeinmenschlichen, in irdischen und überirdischen Zukunftsbildern ausgesprochen, in den irdischen allgemeinmenschlichen am häufigsten. Es ist in der neuen Zeit nichts, was die armseligen Sterblichen fürchten müssten Sib V 429. Erdbeben, Dürre, Hungersnot, Stürme und Hagel kennt man nicht mehr III 369 752 ff. Die himmlische Seligkeit ist eine aller Trübsale bare Zeit Bar 51 16, Sorge und Trübsal und Seufzen vergehen (transire) Bar 73 2, weder Trauer noch Leid noch Mühsal noch Plage wird die Gerechten berühren Hen 25 6 (vgl. Weish 3 1: οὐ μὴ ἅψηται αὐτῶν [der Seelen bei Gott] βάσανος); fortan wird unter den Heilsgenossen weder Mühsal noch Leid noch Harren noch Not noch Nacht noch Finsternis sein sl.Hen 65 9 vgl. Esr 7 122 vita 29 c Sib II 317 ff. Weish 5 16. In dem nationalen und doch wieder übernationalen Heilsspruch ass.Mos 10 ist gesagt, dass mit dem Erscheinen der Gottesherrschaft der Zabulus ein Ende habe und mit ihm „die Tristitia weggenommen werde“ v. 1; in dieses Eine Wort Tristitia ist alles Leid der Gegenwart gelegt und durch die Verkettung mit dem Teufel in seiner ganzen Schwere dargestellt. Aehnlich ist, was in moed katan III 9 nach Jes 25 8 zu lesen steht. Ferner heisst es, Armut und Not fliehen Sib III 378 sl.Hen 65 9, die Krankheit (infirmitas) entfernt sich Bar 73 2 sl.Hen 65 9 Esr 8 53, was Schmerzen sind, das weiss man nicht mehr Esr 8 54, die Geburt ist schmerzlos Bar 73 1; wenn kleinere Uebel kommen, sagt Philo, der hinter die diesseitige Heilszeit noch die individuelle Himmelsseligkeit setzt, so geschieht es nicht zur Strafe, sondern zur Erinnerung an die menschliche Sterblichkeit und zur Bewahrung vor dem Hochmut de praem. 20.

c) Der Tod. Wir hören aus der jüdischen Litteratur verschiedene Ansichten darüber, ob es in der Zukunft noch einen Tod giebt oder nicht. Wo dem seligen Individuum nur eine lange Lebensdauer geweissagt wird, da ist das endliche Sterben stillschweigende Voraussetzung § 46, 7a. Wo man aber vom ewigen Leben des Seligen spricht, da heisst es: der Tod wird nicht mehr sein, und sintemal dieser Feind des Menschen (nach einer verbreiteten Meinung) erst durch die Sünde in die Welt kam (§ 25, 7b), kann er auch mit der Sünde wieder aus der Welt verschwinden. Die ausdrücklichen Aussagen darüber sind allerdings nicht häufig. In moed katan III 9 ist Jes 25 8 zitiert vgl. Sib II 329, Esra sagt voraus, der Tod sei verborgen, der Hades entflohen, die Vergänglichkeit vergessen 8 53 (Gunkel), und auch der slavische Henoch denkt wohl an die Vernichtung des Todes, wenn er das Heil in das Wort fasst: alles Verwesliche ist vergangen 65 10 (apk.Joh 21 4: und der Tod wird nicht mehr sein, . . . denn das erste ist vergangen). Bezeichnenderweise meint Chanina, der Tod

werde in Zukunft nur über die Völker herrschen ber. r. 5 32; so bleibt der Schriftgelehrte auf dem halben Wege stehen. Bar 21 23 endlich ist nur vergleichsweise beizuziehen. Hier ist der Eintritt des Endes darein gesetzt, dass dem Engel des Todes gewehrt (d. h. seinem Amt ein Ende gemacht) und das Infernum versiegelt wird; das soll heissen, dass Gott dem jetzigen Leben und Sterben der Menschen einmal Halt gebietet, über die neue Zeit selbst aber ist damit keine bestimmte Auskunft gegeben.

3. Die Freuden der Seligkeit.

a) Allgemeines. Das neue Leben ist das Gegenteil des alten, das durch die Uebel verbittert war, es ist „eine Welt, die nur gut ist“ (Akiba in Ruth r. 3 13). In der Schilderung der seligen Freuden sind zuweilen die Güter des äusseren Glückes, zuweilen die geistlichen Gaben bevorzugt, insbesondere je nach dem Schauplatz, mit dem das Heil verknüpft wird. Das äussere Glück ist manchmal recht materialistisch beschrieben (Hen 10 und Bar 29!), hie und da aber sind die sinnlichen Farben nur Darstellungsmittel für das Uebersinnliche. Was man alles unter die Freuden der Seligkeit befasste, das findet sich in den Heilsbildern allgemeinmenschlicher Art, sowie in den nationaleschatologischen Abschnitten, die von den Individuen handeln. Philo hofft für seine Volksgenossen, dass Mose ihnen alle Güter, die die menschliche Natur fassen könne, vermacht habe de carit. 4, und nach Sib III 702 ff. wird Gott seinen Söhnen Freude geben, und Himmel, Sonne, Mond und was sonst ist, wird sich in ihren Dienst stellen. Als allgemeine Ueberschrift über die Seligkeit liesse sich das Wort aus Esr 8 52 setzen: praeparata est habundantia. Alle Tage der Heilsbürger sind Tage des Segens und des Heils, und sie leben in Frieden und Freude in Ewigkeit Jub 23 29 f. Freude wandelt auf der ganzen Erde Bar 73 2 30 2 Sib III 619 770 f. Hen 5 7 9 25 6 Ps Sal 14 10 sl.Hen 42 3 B vgl. Hen 103 4. Gott sieht seine Gerechten und sättigt sie mit Heil Hen 45 6, er giebt ihnen das Wohlgefallen (ευδοκια) und segnet sie und nimmt sich aller an Hen 1 8 (griech. Text). Die Frommen schauen das Heil Gottes (salutare meum) nach der letzten bösen Zeit Esr 9 8 6 25. Die Ausdrücke salus σωτηρια u. dgl. stehen wie von der nationalen, so auch von der allgemeinen Erlösung.

Esra erwähnt diese Formeln bei der Errettung der Frommen vom Weltgericht und beim Empfang der jenseitigen Seligkeit 7 131 8 39 (salus der Gläubigen, salvatio der Gerechten). Baruch spricht von der redemptio Gottes in dem Sinn, dass Gott die gerechte Vergeltung bringe und all den gegenwärtigen Uebeln der Welt ein Ende mache 23 7; das letztere meint wohl auch Esr 13 26 (Altissimus liberabit creaturam suam). Vgl. noch den abgeblassten Gebrauch von ge'ullah in abot VI 6 („wer ein Wort im Namen seines Urhebers spricht, מֵבִיא גְאֻלָּה לָעוֹלָם“, d. h. wohl: der verschafft der Welt eine gute Stunde), und den ganz individualisierten Gebrauch in IV Mk 11 7, wonach der Fromme ein σωτήριον παρὰ θεῷ, d. h. die Aussicht auf die Seligkeit hat.

Der Anfang von grossem Glück kommt zu den Menschen Sib III 743 (Blass); herrlich ist das Los der Auserwählten Hen 58 2 vgl. 103 3. Segnungen strömen aus dem offenen Himmel auf sie herab t.Juda 24 (armen. Text), sie sind lauter gesegnete Kreaturen sl.Hen 42 3 B. Die Wege des grossen Aeons sind breit und sicher Esr 7 13, vgl. Hen 103 3: alles Gute, Ehre und Freuden ist für die Frommen bereitet. Beliebt sind Wendungen mit jucundare Esr 7 36 47 7 28 12 34 vgl. Bar 29 6 73 1; die Seligen erlangen deliciae et oblectamenta Esr 7 38 vgl. 7 96 βιος 13, sie erfahren grosse Wohlthaten Weish 3 5, kommen ans

Ziel ihrer Wanderschaft Esr 8 39 (GUNKEL) und ererben die Verheissungen des Herrn Ps Sal 12 6. Die Thatsache des Heils wie die Heilsgüter sind ein immerwährendes Wunder: der Rest, der die messianische Vorperiode erlebt, sieht die Wunder (mirabilia) Gottes Esr 7 27, der Messias wird seinem Heilsvolke viel Merkwürdiges (portenta) zeigen Esr 13 50, die Seligen auf der Erde erleben täglich staunenerregende Dinge (prodigia) Bar 29 6; den Erlösten erscheinen mirabilia, d. h. die neue, jenseitige Welt Bar 51 7.

b) Die wunderbare Fruchtbarkeit des Heilsbodens. Innerhalb der Freuden der Seligkeit haben wir zuerst die Güter des äusseren Glückes zu besprechen, um von aussen nach innen zu gehen. Sowohl von dem Land Palästina als in andern Abschnitten von der Erde ist eine üppige Lebenskraft ausgesagt. Das verwüstete Gebiet Israels wird nach Philo zum Fruchtland und leiht unsäglichen Ueberfluss, dass das Glück der Väter und Ahnen vor dem Glück der Gegenwart zu nichte wird de execr. 9 vgl. Sib III 581 V 281 sifra 110d zu Lev 26 4 f. sifre 90a zu Dt 11 14 135a zu Dt 32 12. Nach Gamaliel II bringt das Land Israel Speise und Kleider von den feinsten Stoffen fertig hervor und die Bäume geben täglich Frucht b. sabb. 30b, vgl. j. schekalim VI 2. Der Jahreslauf ist eine ununterbrochene Ernte Philo de praem. 17 nach Lev 26 4 f. Die Fruchtbarkeit der Erde wird in den sehr kräftigen Heilsbildern Hen 10 und Bar 29 besonders breit ausgeführt. In jenen Tagen, steht in Hen 10 18—11 1, wird die ganze Erde in Gerechtigkeit bestellt, ganz mit Bäumen bepflanzt werden (vgl. 27 1) und voll von Segen sein, allerlei liebliche Bäume werden Wein in Fülle tragen, und von allem Samen, der auf ihr gesät wird, wird Ein Mass tausend (äth. Text: 10000) tragen und Ein Mass Oliven wird zehn Kufen Oel geben; Gott öffnet die himmlischen Schatzkammern des Segens, um sie auf die Erde, das Werk und die Arbeit der Menschenkinder kommen zu lassen. In Bar 29 2 ist das heilige Land als Stätte des Heils bezeichnet, die v. 4—8 aber beschäftigen sich mit der Erde: dieselbe wird zehntausendfältig Frucht geben, an einem Weinstock sind tausend Ranken, jede Ranke trägt tausend Trauben und jede Traube hat tausend Beeren und jede Beere bringt ein Kor Wein, und die gehungert haben, sollen reichlich geniessen (vgl. t.Juda 25); jeden Morgen sendet Gott Winde, die den Duft der aromatischen Früchte mit sich führen, und am Ende des Tages Wolken, die heilungbringenden Tau herabträufeln. Ebenso üppig malen die Rabbinen b. ketub. 111 b. Auch die Sibyllinen befassen sich gern mit diesem Stück der Heilshoffnung; sie träumen von wogendem Korn, von brechenden Bäumen, vom Segen der Erde und des Meeres, von Wein, Oel und süssem Honig, von süssen Quellen der weissen Milch, von ungezählten Herden, von reichen Städten und fetten Triften, und über all das wird keine Zerstörung mehr kommen III 620 ff. 659 f. 744 ff. II 30 319 ff.

c) Die Speise der Seligen. Abgesehen von der aus der grossen Fruchtbarkeit der Erde gezogenen Nahrung werden noch andere Kräfte genannt, von denen die Heilsgenossen in der seligen Zeit leben. 1) Man denkt an eine Wiederholung des Mannawunders mech. 51 b zu Ex 16 32 (Elieser) vgl. schir r. 1 8, und glaubt, das Manna werde im kommenden Olam auch am Sabbat fallen mech. 50b zu Ex 16 25 (Eleasar v. Chasama). Bar 29 verbindet merkwürdigerweise mit dem ungeheuren Wachstum der Erde das himmlische Manna, das in den

Tagen des Messias von oben sich ergiessen werde v. 8 (thesaurus manna). Auch Sib prooem. 86 f. denkt wohl an das Manna („die Seligen essen im Paradies süsses Brot vom gestirnten Himmel"), wenn hier nicht eine mythologische Vorstellung, etwa vom Lebensbaum als dem gestirnten Himmel, vgl. Philo de quaest. in Gen I 10, zu Grunde liegt. Die Sibylle glaubt an das Herabkommen himmlischen Honigs („lieblicher Trank süssen Honigs") III 746, vgl. 368. Und wir werden ganz in die selige Urzeit Israels versetzt, wenn wir lesen, die heilige Erde werde alles hervorbringen, als Nass Honig träufelnd vom Felsen und von der Quelle, und ambrosische Milch werde fliessen allen Gerechten V 282 f. vgl. III 749.

2) Eigenartig ist der eschatologisch gewendete Mythus vom Fleisch des Livjatan und Behemot, von dem die Heilsgenossen sich nähren sollen.

Diese Urtiere sind aufbewahrt, um den Seligen in der Endzeit als Speise zu dienen. Es sind nach jüdischer Anschauung zwei gewaltige Ungeheuer, am fünften Tag, also am Tag der Wassertiere geschaffen Esr 6 49 Bar 29 4 vgl. Jub 2 11. Livjatan erscheint als Seeungeheuer (vgl. auch Abr 21); über Behemot ist die Tradition nicht einheitlich, geschaffen am fünften Tag wie die Seetiere, gilt es doch vielfach als Landtier. Esra sucht dies zu kombinieren und meint, weil das Meer nicht beide habe fassen können, sei dem Livjatan das feuchte Siebentel, dem Behemot der Teil der Erde, wo die tausend Berge sind, als Wohnort angewiesen worden 6 50 f. vgl. Bar 29 4. In Hen 60 7 ff. ist Livjatan das weibliche Ungeheuer, das im Abgrund des Meeres wohnt, Behemot das männliche, das eine unübersehbare Wüste Dendain, im Osten des Paradieses, einnimmt. — Der Mythus von Livjatan und Behemot ist ein Mysterium, denn der Engel antwortet dem Seher auf die Frage nach der Bedeutung jener Ungeheuer: du Menschenkind willst hier wissen, was verborgen ist Hen 60 9 f. Nach Esr 6 52 behielt Gott sich diese Untiere vor, dass sie verzehrt werden sollten, „von wem und wann er will", und nach Hen 60 24 sind sie gemäss der Grösse Gottes dazu da, um verspeist zu werden (Beer; Flemming: um gefüttert zu werden). Vgl. Ez 32 1 ff. und Targ. Jon. zu Gen 1 21 („Gott schuf grosse Tiere, Livjatan und sein Weib, die bereitet sind auf den Tag der Tröstung"). Die spätere Schultheologie ist mit Liebe über diesem Stück gewesen.

Die einzige deutliche Stelle in unserer Litteratur, die von der eschatologischen Verwendung dieser Urtiere spricht, ist Bar 29 4, wo es heisst, Behemot werde sich aus seinem Ort (locus) her offenbaren und Livjatan aus dem Meer steigen, weil Gott sie auf jene Zeit aufbehalten habe, dass sie zur Speise (esca) für den frommen Rest dienen sollen. — Man dachte sich also dieser Uebersicht gemäss allerlei über die Speise der Seligen, man wusste von einer gesteigerten Fruchtbarkeit der Erde, von einer wunderbaren Verköstigung aus dem Himmel und von dem Genuss der mythischen Urtiere aus der dämonischen Tiefe. Hiezu kommt noch die Ernährung aus dem Lebensbaum, insbesondere da, wo das Paradies als die Stätte der Seligkeit angesehen wird, vgl. zum Paradies und seinen Lebenskräften § 48, 4.

Bar 29 vereinigt in seinem Bemühen, die Ueppigkeit der seligen Welt zu schildern, dreierlei Arten des Genusses; er nennt die überschwenglichen Früchte der Erde v. 5, das himmlische Manna v. 8 und die Wunderspeise aus den Urtieren. Dies ist ein Beweis dafür, dass Beschreibungen wie Bar 29 nicht ganz buchstäblich genommen sein wollen, und zugleich ein Beispiel, wie die spätere Apokalyptik alles zusammentrug, was ihr überhaupt vorlag, ohne sich immer zu bemühen, ein sinnvolles Ganze daraus zu machen.

d) Zu der üppigen Lebenskraft der Erde stellt sich die menschliche Fruchtbarkeit, der Kinderreichtum, ein Heilsgut, das besonders stark an die alttestamentliche Vorlage erinnert. Als Gamaliel II einmal die allgemeine Fruchtbarkeit der neuen Zeit beschreiben wollte, sprach er in drastischem Ausdruck davon, dass die Bäume der Heilszeit täglich Früchte bringen und die Frauen täglich gebären b. sabb. 30 b. Nach Hen 10 17 sieht der Gerechte an

seinem Lebensabend tausend Kinder um sich, und Philo schreibt in seiner Idylle: keiner der Heilsbürger ist ohne Kinder, sie zeugen gute Kinder und jedes Haus ist voll von Bewohnern, beim Tod hinterlässt ein jeder ein Haus mit edlen und vielen Kindern an seiner Stelle de praem. 18. — Die Voraussetzung des seligen Geniessens ist die ungestörte Lebenskraft. Daher spricht Baruch von dem Tau der Gesundheit (ros sanitatis), der Erde und Menschen beglückt 29 7 vgl. 73 2 (sanitas descendens in rore) Sib III 369 Esr 7 121 123 (habitacula sanitatis und medela im Paradies).

Die „Heilung" ist bisweilen bildlicher Ausdruck für die Erlösung bezw. für den gesamten Heilsstand, vgl. schmone P und B 8 (Krankenheilung und eschatologische Heilung, d. h. Erlösung), Hen 96 3 (den leidenden Gerechten wird Heilung, d. h. Erlösung und Heil gespendet) Jub 23 30 und § 45, 1 a.

Philo wendet auch das Heilsgut der Gesundheit nach seiner Weise um, denn er behauptet, dem reinen Sinn des frommen Heilsgenossen entspreche der reine und trefflich organisierte Leib und die vollsinnige Gesundheit werde ihm verliehen, damit er sich ungehemmt dem Studium der Weisheit widmen könne de praem. 20. Nach Hen 90 38 werden die Heilsbürger wie die Erzväter waren, sie verwandeln sich aus „Schafen" in „weisse Stiere" und nehmen zu an Kraft. — Die Angaben über die Grösse des Menschen in der Heilszeit stammen von späteren Rabbinen, vgl. z. B. Meir in b. sanh. 100 a und b. baba b. 75 a, Juda b. J. in b. sanh. 100 a bamidb. r. 7 13.

e) „Das Leben ist schwer", heisst es jetzt; einst wird man sagen: „Das Leben ist leicht." Die Arbeit ist von Gott gesegnet Hen 10 16 (nach einer LA) 11 1 und paradiesisch mühelos: die Schnitter mühen sich nicht, die, die bauen, arbeiten sich nicht ab, denn von selbst werden die Arbeiten laufen mit denen, die in vieler Ruhe dran arbeiten Bar 74 1 f. Der Handel geht durch die Welt und dem Verkehr der Menschen ist der Weg frei gemacht („alle Pfade des Gefildes, die rauhen Hügel und die hohen Berge und die wilden Wellen des Meeres werden gangbar und schiffbar sein") Sib III 777 ff. II 32. Selbst der ungerechte Mammon wandelt sich in eine Gestalt des Heils Sib III 783 („gerechter Reichtum wird unter den Menschen sein"). Nach Sib IV 145 fliessen die von Rom freventlich geraubten Schätze nach Asien, d. h. wohl vor allem in das jüdische Heilsland zurück. Auch Philo rühmt den grossen Reichtum der Israeliten, den sie aus ihrem Frieden, ihrer Macht und ihrem gesegneten Boden ziehen und mit dem sie im stand sein werden, andern zu leihen, während sie bisher von fremden Wucherern borgen mussten; er sucht dieses Heilsgut innerlich zu begründen, indem er sagt, der wahrhaft Reiche, der Schätze der Weisheit und der Heiligkeit im Himmel besitze, müsse auch an irdischen Gütern Ueberfluss haben, damit er durch nichts von der ihm angemessenen Beschäftigung abgezogen werde de praem. 17 de execr. 9. Nach Hen 91 13 ist die Gottseligkeit den Gerechten dazu nütze, dass sie (am Schluss der achten Woche) Häuser erwerben. Vgl. dazu die Vorstellung von den schönen Wohnungen der Seligen im Himmel b. chag. 14 b sl. Hen 61 3. — In der Utopie von Sib II 320 bis 330 sind alle jetzigen Unterschiede unter den Menschen samt und sonders ausgewischt.

4. Sündenreinheit und Gerechtigkeit der Heilsgenossen.

a) Wichtiger noch als die Aufhebung aller Uebel und als der Genuss aller äusseren Güter, zugleich die Bürgschaft für das Aufhören der Uebel und

für die Dauer der Glücksgüter ist die Erlösung vom Bösen und das Fernbleiben aller Sünde von dem Boden der Heilsstätte und von den Bürgern der seligen Gemeinde. Das Gericht schafft hiefür die Voraussetzung, es hat den Zweck, eine reine Welt und eine reine Heilsgemeinde herzustellen. Wir hörten (§ 40, 1) Aussprüche über den völligen Untergang der Sünde; hier folgen noch einige Aeusserungen über die Sündlosigkeit der neuen Welt. Israel und das Land sind in alle Zeiten gereinigt Jub 50 5, die Erde wird in der neuen Schöpfung von aller Sünde und all ihrem Schmutz geheiligt 4 26, sie wird von aller Verderbnis und von aller Sünde rein bleiben Hen 10 22. Von jetzt an wird nichts Verderbliches da sein Hen 69 29, die Sünde erscheint nicht mehr bis in Ewigkeit 92 5, sie hat keinen Bestand vor dem Messias Hen 49 2 t.Levi 18 (griech. Text) ber. r. 1 31 Ps Sal 17 32 41 sl.Hen 65 9. Die Sünde wird nicht einmal mehr erwähnt werden bis in alle Ewigkeit Hen 91 17. Speziell wird kein Götzendienst mehr sein, weder in Israel sifre 135a zu Dt 32 12 (nach Jes 27 9) Jub 1 28 noch in der weiten Welt Weish 14 18 (οὔτε ἦν ἀπ' ἀρχῆς, οὔτε εἰς τὸν αἰῶνα ἔσται). Die Sektierer sind verschwunden schmone B 12.

b) Es ist kein Verführer zum Bösen mehr da. In der Gegenwart haben die Frommen die Erde mit den Gottlosen zu teilen Abr 17, sie spüren den Gifthauch der satanischen Gestalten, ja sie werden selbst davon befleckt. In der Zukunft ist kein Gottloser mehr im Lande der Lebendigen oder es ist eine Kluft zwischen dem Reich der Seligen und dem der Unseligen, und die Versuchung zum Bösen ist abgethan. Das Gericht hat dazu geholfen (§ 38). Der Teufel hat ein Ende genommen ass.Mos 10 1 t.Dan 6, es giebt „keinen Widersacher und keinen Bösen“ mehr, der die Menschen verdürbe Jub 23 29 50 5 (womit der Verfasser wahrscheinlich menschliche [40 9] wie dämonische Verführer zusammenfassen will), Beliar ist vom Priesterkönig gebunden t.Levi 18; kein Geist des Irrtums des Beliar ist mehr da t.Juda 25 (griech. Text) oder haben die Menschen Macht über die Dämonen Levi 18; die Gottlosen sind entweder durch eine Schranke von den Frommen getrennt HenB (45 5 sie dürfen die neue Erde nicht betreten, vgl. vita 29c I Mk 14 14) oder legen sie das Böse ab t.Levi 18. Und was das wichtigste ist: selbst der Anstifter im Menschenherzen, der sündhafte Stoff (radix mali) ist für die Seligen versiegelt Esr 8 53, das böse Herz ist von den Paradiesbewohnern genommen, dass sie nun nicht mehr sündigen βιος 13, die Begehrlichkeit (πλεονεξία), die Quelle alles Bösethuns, wird vernichtet Philo vita Mos III 22. Vgl. hiezu noch die merkwürdigen Aeusserungen der Rabbinen Juda b. J. und Simon b. J. (b. sukka 52a schemot r. 32 6 deb. r. 24 9) über die Ausrottung des sündhaften Stoffes in der Heilszeit. — Sind so einerseits die bösen Verderber weg, so sind andererseits die besten Helfer da: Gott wohnt mit den Menschen zusammen und behütet sie, z. B. βιος 13 vita 29c, oder ist der Messias der gute Hirte, der die Seinen vor der Sünde bewahrt Ps Sal 17f. (οὐκ ἔστιν ἀδικία ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ ἐν μέσῳ αὐτῶν 17 32, ἐν ὁσιότητι αὐτοὺς ἄξει, καὶ οὐκ ἔσται ἐν αὐτοῖς ὑπερηφανία τοῦ καταδυναστευθῆναι ἐν αὐτοῖς 17 41 vgl. 18 8). Auch in HenB und in t.Levi 18 ist die ewige Erlösung vom Bösen mit dem Messias in Verbindung gebracht. Dem allem gemäss ist von der Heilszeit zusammenfassend zu sagen, dass „die Menschen nicht mehr sündigen, weder aus Lässigkeit noch aus Uebermut“ Hen 5 8 vgl. Jub 5 12.

Die Bindung Beliars durch den Messias in t.Levi 18, der einzigen Stelle, in der der Heiland und der Satan so lebendig sich gegenüberstehen, und das Treten der Seligen auf die Geister nach eben jenem Abschnitt erinnern sehr an neutestamentliche Aussagen Mt 12 29 Luk 10 19 = Ps 91 13 und stehen in der jüdischen Litteratur immerhin bedenklich einsam da.

c) Statt der Sünde herrscht das Gute in der neuen Welt Esr 4 27—32, wie Hen 107 1 das Verschwinden der Sünde und das Herbeikommen alles Guten einander gegenüberstellt. Die Voraussetzung dafür ist teils die Wiedergeburt der Welt, teils individuell gesprochen die eschatologische Wiedergeburt der Herzen. Die Herzenserneuerung ist mancherorts Bedingung des Heils, sie erscheint aber auch als Geschenk Gottes und als Stück des Heils. Die Jubiläen reden gerne davon, dass Gott das Herz der Israeliten beschneiden und sie zu einer Pflanze der Gerechtigkeit umändern werde 1 16 23 (vgl. Ps Sal 18 5), er schafft ihnen einen heiligen Geist und macht sie rein, dass sie bis in Ewigkeit ihm und seinen Geboten treu bleiben 1 23 (vgl. die Erneuerung der Geschöpfe in 5 12). Für das jetzige böse Herz wird den Seligen im Paradies ein Herz gegeben, das das Gute versteht und (weiss) Gott allein zu dienen βιος 13. In joma VIII 9 zitiert Akiba Ez 36 25, und sifra 111a zu Lev 26 9 nimmt die Verheissung vom neuen Bund (Jer 31 31 f.) auf, der nicht das Schicksal des ersten haben soll. Esr 6 26 hängt die wunderbare Umkehr der Herzen an das Wiedererscheinen der in den Himmel entrückten Männer an (mutabitur cor inhabitantium terram et convertetur in sensum alium).

d) Die Zukunft bringt eine Ausgiessung des Geistes t.Levi 4 (armen. Text: „über die Schöpfung“), eine Begabung der Heilsgenossen mit geistlichen Gütern durch den Herrn der Gemeinde. Es ist der Geist der Gnade t.Juda 24 (griech., armen. Text: der Wahrheit) oder der Geist der Heiligkeit t.Levi 18 (griech. Text). Gott giebt den Frommen Geist, Leben und Gnade Sib IV 46 187, oder nach Philo trinkt der leiblich und geistlich Gesunde in vollen Zügen aus der Fülle der göttlichen Gnadenkraft und ist mit heiliger Lehre bewirtet de praem. 20. Insbesondere erhalten die Frommen von Gott jetzt ewige Rechtschaffenheit Hen 92 4, wobei die bildliche Redeweise die Gerechtigkeit entweder aus dem Himmel herabkommen oder aus dem Ackerfeld der neuen Menschheit heraufwachsen lässt (Sib III 373 f.: alle Gesetzlichkeit und Gerechtigkeit kommt vom Himmel zu den Menschen und mit ihr Eintracht, Liebe, Treue, Gastlichkeit; Esr 4 31 f.: statt des bösen Samenkorns im Menschenherzen werden im zweiten Aeon Aehren des Guten ohne Zahl gesät). Das Gleichnis der Pflanze ist beliebt: die Pflanze der Gerechtigkeit und Wahrheit erscheint, gepflanzt für immer Hen 10 16 (vgl. 10 18: die ganze Erde wird in Gerechtigkeit bestellt werden), ganz ähnlich dem Zustand, der nach Esr 7 114 mit dem jüngsten Tag geschaffen ist (crevit justitia, orta est veritas). So waltet Gerechtigkeit (und Güte) in den Tagen des Menschensohns Hen 39 6, auf der Erde vita 29c, bezw. in der ewigen seligen Himmelswelt Hen 91 17.

Die Formel „Pflanze der Gerechtigkeit“ kommt öfters vor, besonders in Henoch und in den Jubiläen. Noah bittet in Hen 84 6, Gott möge (nach der Sintflut) das Fleisch der Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit als eine ewige Samenpflanze aufrichten. Ermüdend oft kehrt der Ausdruck in der Wochenapokalypse wieder; deren Inhalt betrifft nach 93 2 „die Kinder der Gerechtigkeit, die Auserwählten der Welt und die Pflanze der Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit“; in der dritten Woche wird „ein Mann (Abraham?) als Pflanze des ewigen Gerichtes erwählt werden, und nach ihm wird die ewige Pflanze der Gerechtigkeit kommen“ v. 5; am Ende der siebten Woche werden die auserwählten Gerechten der ewigen Pflanze der Gerechtigkeit auserwählt, um siebenfache Belehrung über die ganze Schöpfung zu empfangen

v. 10. Aehnlich wie in Hen 93 5 heisst es sodann in den Jubiläen, dass von Abraham die Pflanze der Gerechtigkeit (ein heiliger Same) für ewige Geschlechter ausgehe 16 26, dass Gott aus Isaak eine Pflanze der Gerechtigkeit erwecke 21 24, und dass die Nachkommen Isaaks als eine Pflanze der Gerechtigkeit gepflanzt werden 36 6. In eschatologischem Zusammenhang (1 16) ist Gott die Verheissung in den Mund gelegt, er werde die Israeliten zu einer Pflanze der Gerechtigkeit umändern. — An den meisten dieser Stellen will man mit der „Pflanze der Gerechtigkeit" das Volk Gottes, die fromme Gemeinde (die nach Hen 62 8 „gesät wird") oder die Frommen in der Welt bezeichnen. Sie sollen mit diesem Gleichnis als Menschen dargestellt werden, die bloss gute Früchte hervorbringen, vgl. Ps Sal 14 3f. Nur in Hen 10 16 scheint sich mir die Deutung des Ausdruckes „Pflanze der Gerechtigkeit und Wahrheit" auf Israel bezw. auf die fromme Gemeinde nicht zu empfehlen, vielmehr wird er am besten durch die zweite Hälfte des v. 16 erklärt („Gerechtigkeit und Wahrheit werden in Freuden für immer gepflanzt") und möchte erzählen, dass eine Art wunderbarer Gerechtigkeitsbaum (vgl. Weisheitsbaum, Lebensbaum) in der Welt dastehe, von dem die Gerechten, die Menschen sich jederzeit neue Gerechtigkeit zueignen können. Mit diesem Gerechtigkeitsbaum dürften wir dann den Gerechtigkeitsbrunnen vergleichen, der nach Hen 48 1 am Ort der Seligen unerschöpflich fliesst (39 5).

In der apokalyptischen Litteratur ist es ausserdem besonders die Gabe der Weisheit, die den Auserwählten geschenkt wird; diese „erhebt sich" und wird den auferstandenen Gerechten gegeben Hen 91 10 vgl. 90 35 5 8 (griech. Text: σοφια, φως, νοημα) Esr 8 52 (perfecta est bonitas et perfecta sapientia). Viele Brunnen der Gerechtigkeit und Weisheit fliessen an dem Ort der Seligen, aus denen alle Durstigen trinken und voll Weisheit werden Hen 48 1 (vgl. vom Menschensohn 49 1 3). Die Erkenntnis des Herrn ist wie das Wasser des Meeres ausgegossen t.Levi 18. Auch die Wahrheit wird offenbar, die solange ohne Frucht geblieben war Esr 6 28 7 114 Weish 3 9, Glaube und Wahrheit blühen Esr 6 28 5 1 7 34, Friede und Wahrheit paaren sich alle Tage der Welt hindurch Hen 11 2. So ist der Heilsgott der Geber aller guten Gaben und die Vollkommenheit der Seligen erscheint als göttliche Ausrüstung.

e) Es ist demgemäss ein Geschlecht der Frommen, während die Jetztzeit die Tage des bösen Geschlechtes sind. Dies gilt zunächst vom neuen Israel. Mit Liebe malt sich der Dichter von Ps Sal 17f. aus, wie Jerusalem durch den Messias eine reine und heilige Stadt wird 17 30, wie derselbe durch sein Regiment aus Israel ein heiliges Volk macht 17 32 41, ein gut Geschlecht voll Gottesfurcht, da er jeden in Werken der Gerechtigkeit durch Gottesfurcht leitet 18 7—9. Auch nach Jub 1 wird Israel eine Pflanze der Gerechtigkeit 1 16, ein Gottesvolk in Wahrheit und Gerechtigkeit 1 17 sein, und von Gott umgestaltet ist es den Heilsbürgern möglich, dass ihre Seele ihm und seinem ganzen Gebot folge 1 24. Aehnlich weissagt die Sibylle, wie nach dem jetzigen Geschlecht gottloser Männer das heilige Geschlecht frommer Männer im Gehorsam gegen Gott, im legitimen Tempelkult und in der Gerechtigkeit auf der Grundlage des Gesetzes sein Glück finden werde III 568ff. Der Symbolist von Hen 90 drückt dies so aus: alle Schafe sind weiss (d. h. rein), und ihre Wolle ist stark und rein und alle (auch die zum Heil herbeigekommenen Nichtisraeliten) sind gut, aller Augen sind geöffnet, dass sie gut sehen, und keiner unter ihnen ist nichtsehend v. 32ff.; die Schafe werden Stiere, d. h. die Gemeinde der Heilszeit kehrt (physisch wie psychisch) zu dem Urstand der Erzväter zurück v. 38. — In den Bilderreden des Henoch heissen die Heilsgenossen die „Gerechten", die „Heiligen" vgl. Abr 17, sie (suchen das Licht und) finden Gerechtigkeit bei dem Herrn der Geister 58 4. Das Heilsbild Hen 10 16ff sodann, das in eigenartiger Weise die sinnlichen und die ethischen Züge des Heils vereinigt, redet davon,

dass alle „Menschenkinder“ gerecht werden sollen 10 21, und Philo glaubt, die Erde werde, nachdem sie sich ihrer gottlosen Kinder entledigt habe, wieder verjüngt ein neues tadelloses Geschlecht, eine zweite verbesserte Auflage (ἐπανόρθωμα τῆς πρότερον) erzeugen de execr. 7, vgl. Hen 107 1 vita 29c (plebs fidelis). Himmel und Erde und alle Kreaturen sind einig im Gehorsam gegen Gott vita 29c. Der Gerechte lebt in Güte und Gerechtigkeit (und in ewigem Licht), er wandelt auf dem Pfad der Gerechtigkeit und sein ganzer Weg und Wandel ist in ewiger Güte und Rechtschaffenheit Hen 92 3f. vgl. 71 16f., die frommen Heilsbürger werden Söhne Gottes in Wahrheit sein und in seinen Geboten wandeln t.Juda 24. Statt des bisherigen Lasterlebens und Streitens unter den Menschen ist gerechter Wettstreit unter allen Sib V 431 II 37 ff. — Die Kinder der neuen Zeit sind Menschen des Wohlgefallens. Das ευδοκια, das aus Luk 2 14 bekannt ist, scheint ein eschatologischer Begriff gewesen zu sein. Uns und unsern Kindern, wünscht Ps Sal 8 33, sei das Wohlgefallen (ευδοκια) in Ewigkeit, Herr unser Erretter! Nach Hen 1 8 giebt Gott den Frommen beim Anbruch der Endzeit die ευδοκια, und in der Heilsbeschreibung von t.Levi 18 ist gesagt, dass Gott sich über die Heilsgenossen freue und Wohlgefallen an ihnen habe (εὐδοκεῖν) bis in Ewigkeit. In Hen 48 7 lesen einzelne Hdschr.: „sein (des Menschensohnes) Wohlgefallen ist (ihnen) zu teil geworden“. Vgl. noch Hen 90 38.

f) Ob die neuen Menschen fertige oder im Guten werdende Naturen sind, darüber ist nicht viel nachgedacht; die Frage hängt mit dem Grad der Nüchternheit des einzelnen Eschatologikers und mit der ganzen Anlage des Heilsbildes zusammen. Wo die Seligen in den Himmel gehen, da werden sie sicherlich als fertige Naturen angesehen; in einem Heilsbild wie Ps Sal 17 dagegen sind die Heilsbürger nicht viel verschieden von der gegenwärtigen Art gedacht, nur dass sie vom Messias im Guten behütet werden. Die Frage interessiert die Eschatologiker noch nicht sehr; wenn nur ein frommes Geschlecht besteht und keine Sünde mehr kommt. Die Verwandlung der Schafe in Stiere (d. h. die Zunahme an Kraft und Heiligkeit) in Hen 90 38 ist ein einmaliger, nicht ein dauernder Prozess; auch das „Suchen“ des Lichtes Hen 58 4 geschieht lediglich am Anfang des Heils. Bar 85 12 zeigt, wie starr man sich die Verhältnisse der Heilszeit und der Ewigkeit vorstellte.

5. Die Gemeinschaft mit Gott.

a) Die innerliche Gemeinschaft. Das Belastende an der Sünde und der Keim alles Uebels war die Trennung von Gott, dessen Ungnade über Israel und der Unfriede des Herzens, darum ging das Judentum im Bussgewand und das Glück der seligen Zeit schien erst vollendet, wenn das Band zwischen Gott und Mensch wieder geknüpft sein würde (vgl. § 42 Offenbarung der Gottesherrschaft und § 45, 2a 3 Erneuerung der Wohnstätte auf dem Zion). Und zwar ist es entweder eine Gemeinschaft Gottes mit Israel oder mit den seligen Menschen. Voraussetzung ist die Versöhnung mit Gott auf Grund der Sündenvergebung (Philo de execr. 9), das Aufhören des göttlichen Zornes und das Erwachen des göttlichen Erbarmens (§ 45, 1a). Man redet vom ewigen Bund des Höchsten mit Israel, dass er ihr Gott sei und sie sein Volk akr.Bar 2 35 Jub 1 17. Besonders ausführlich weissagt Jub 1 15ff. von diesem engen Verhältnis zwischen Gott und dem neugeschaffenen Israel: ich werde ihnen Vater

sein und sie werden mir Kinder sein, . . . und alle Engel und Geister werden wissen, dass sie meine Kinder sind und ich ihr Vater bin in Festigkeit und Gerechtigkeit, und dass ich sie liebe v. 24 f., und ein jeder wird erkennen, dass ich der Gott Israels bin und der Vater aller Kinder Jakobs und der König auf dem Berge Zion in Ewigkeit 1 28, und ich werde sie nicht verlassen und mich ihnen nicht entfremden, denn ich bin der Herr, ihr Gott 1 18. Die Sibylle findet in dem künftigen Glück einen für jedermann offenkundigen Beweis der Liebe Gottes zu Israel III 710 f. Die Kindschaft Gottes, die auch in Ps Sal 17 27 sämtlichen Israeliten beigelegt ist, gilt wohl allen Gliedern des Heilsvolkes, aber doch nicht eigentlich dem Individuum selbständig für sich; auch in Weish 5 5 kommt das individuelle Kindschaftsverhältnis nicht zu reinem Ausdruck. Endlich erwähnt noch schmone P 5 die Wiedervereinigung zwischen Gott und Israel und zwar schliesst das Wort „schub“ (הֲשִׁיבֵנוּ אֵלֶיךָ וְנָשׁוּבָה vgl. habinenu) die äusserliche und die innerliche Gemeinschaft ein. — Im allgemeineren Heilsbild heisst es von den Gerechten, dass sie alle Gott angehören Hen 1 8, dass sie sich immerdar über Gott freuen Abr 29, oder dass sie sich immer und ewig auf den Namen des Herrn der Geister stützen Hen 61 3.

b) Heilsbeschreibungen mit irdischem Heilsschauplatz eröffnen bisweilen die Aussicht auf das Wohnen Gottes mitten in seiner Heilsgemeinde, was bei der Annahme der himmlischen Seligkeit ja selbstverständlich ist. So die Jubiläen, die Gott herabsteigen, auf dem Zion sein Heiligtum bauen und in alle Ewigkeit mit denen von Israel zusammenwohnen lassen 1 17 26 28. Etwas allgemeiner sagt schmone B 17, Gott werde seine schekinah nach Zion zurückbringen (vgl. § 45 1, 2 a), und Tob 13 10, er werde sein Zelt in Jerusalem wieder bauen und die Gefangenen in ihr erfreuen und den Betrübten in ihr auf ewig Liebe erweisen. In den Bilderreden ist der Heilsort nicht sicher bestimmbar, allemnach aber wird an ein Zusammenwohnen der Seligen mit Gott gedacht (45 6: ich habe ihnen vor mir Wohnung gegeben; 62 14: der Herr d. G. wird über ihnen wohnen); vgl. noch t.Dan 5, wonach der Herr in der Mitte der frommen Gemeinde sein wird. An andern Stellen lesen wir, wie Gott im Paradies mitten unter den Seligen weilen werde βιος 13. Die rabbinische Theologie macht sich über diesen Zug der Rückkehr in den Urstand ihre eigenen Gedanken: wenn die Gerechten den unter ihnen lustwandelnden Gott sehen, so fürchten sie sich vor seinem Anblick — das verlorene Paradies muss wieder erworben werden —, er aber sagt zu ihnen: warum fürchtet ihr euch, ich bin wie euer einer (das eritis sicut deus ist nun von Gott aus wahr geworden) sifra 111 b zu Lev 26 12; die Rabbinen phantasieren auch gerne von einem Reigentanz, den Gott im Paradies für die Frommen veranstalten und bei dem er selbst in ihrer Mitte sitzen werde b. taan. 31 a (Eleasar) oder den er selbst mit den Gerechten aufführen wolle j. megilla 2 a vajj. r. 11 1 kohel. r. 1 11. Das ist ein Gleichnisausdruck, wie wenn es in HenB von den Auserwählten heisst, dass sie mit dem Menschensohn essen, schlafen und aufstehen 62 14 vgl. 45 4 71 16 f.

Die häufigen Aussprüche in den Testamenten über ein Wandeln des Herrn unter den Menschen sind christlichen Ursprungs verdächtig. — Philo hat die Idee des Zusammenwohnens Gottes mit der Heilsgemeinde dem ganz eschatologischen Gesamtgedanken zum Trotz idealisiert und individualisiert, indem er aus einem ganz eschatologischen Zusammenhang de pr. 20 heraus sagt, in einem gesunden Menschen mit gesundem Leib und gesunder Seele wohne Gott wie in einem Palast, die Seele des Weisen sei die wahre Wohnung Gottes und ein Volk von solchen Menschen sei dem Heiligen geheiligt. — Wo die sofortige Aufnahme der frommen

Seele in den Himmel gelehrt wird, da tritt dieselbe durch den Tod in ein inniges Zusammensein mit Gott (Weish IV Mk). Gott nimmt sie zu sich, sie ist in Gottes Hand und bleibt in Liebe bei ihm 3 6 9 1 5 5, er sorgt für sie 5 15; Unsterblichkeit wirkt ἐγγὺς εἶναι θεοῦ 6 20. Der Gerechte ist παρὰ θεῷ IV Mk 9 8 11 7.

c) Mit der Erbauung der Kultstätte hängt zusammen, dass die Heilsgenossen die Herrlichkeit Gottes schauen, indem diese ihnen wie zur Zeit des Mose in der Wolke sichtbar wird II Mk 2 8 oder sie den in Jerusalem Wohnenden unter sich haben t.Sebul 9 (Hdschr. O und R und armen. Text), oder indem sie von dem hohen, durch den Messias erbauten Turm aus die Herrlichkeit des ewigen Gottes, die ersehnte Gestalt sehen Sib V 426f. In ihrer halbindividualisierenden Art sagen die Jubiläen, Gott erscheine dem Auge eines jeden (wohl vom Zion aus) 1 28; vgl. noch Abr 29 („die Seligen werden voll Freuden Gott schauen") und Esr 7 91 (von der Seligkeit des Zwischenzustandes: videre in gaudio multo gloriam Altissimi). Auch die Herrlichkeit der Engel und die hoheitsvolle Gestalt der um den Thron stehenden Wesen sehen die Seligen Bar 51 11; vgl. dazu, was in sl.Hen 31 2 über Adam im Urstand zu lesen ist.

6. Die Lichtnatur des Heilsgenossen.

a) „Wie die Engel im Himmel." Die bisherigen Güter finden ihre Zusammenfassung und transscendente Verklärung in dem Gedanken, dass die Heilsgenossen gleich Engeln sein werden, was sowohl von den Israeliten als von den frommen Seligen ausgesagt wird. Als Einheit betrachtet sind die Engel das Volk Gottes, als einzelne sind sie die machtvollen Söhne Gottes, die physisch Untadelhaften, die kultisch Tüchtigen, die ethisch Vollkommenen, die religiös Gottbefreundeten. Daniel macht gleich den Anfang mit der Gleichsetzung des Engelvolkes und des Israelvolkes. In 7 15ff. werden die Israeliten, wie in 8 13 die Engel, die „Heiligen" (des Höchsten) genannt, und zwar trägt das Volk diesen Namen schon vor dem eschatologischen Akt, wenn auch in eschatologischem Zusammenhang; die Israeliten der Heilszeit sind dann in vollkommenem Sinn Söhne Gottes und Heilige des Höchsten. Ebenso wie in Daniel haben die Seligen in HenB die Namen der Engel, sie heissen „Heilige, Auserwählte" (vgl. z. B. 38 4 und 39 1); mit klaren Worten behauptet dann 51 4, alle Heilsgenossen werden zu himmlischen Engeln werden. Senkt sich in Dan und HenB die transscendente Welt auf die Erde herab, so ist die Engelgleichheit der Seligen noch unmittelbarer verständlich, wo der Heilsort der Himmel ist. Hen 104 sagt zuerst nur, dass die Gerechten grosse Freude wie die Engel des Himmels haben sollen v. 4, fährt aber v. 6 fort, dieselben als Genossen der Heerscharen des Himmels darzustellen (s. FLEMMING). Nach Bar 51 10 wohnen die Seligen vom Weltgericht ab in den „Höhen jener Welt" und werden den Engeln ähnlich, den Sternen vergleichbar gemacht. Vgl. noch Weish 5 5 (der abgeschiedene Fromme ist im Himmel, κατελογίσθη ἐν υἱοῖς θεοῦ, καὶ ἐν ἁγίοις ὁ κλῆρος αὐτοῦ ἐστιν), weiter sl.Hen 22 10, wo der in den Himmel entrückte Seher, nachdem er mit Oel gesalbt ist, sich selbst beschauend sich mit einem der Herrlichen Gottes vergleicht. Auch Adam war als ein „zweiter Engel" geschaffen worden sl.Hen 30 11 und Abraham wird nach Philo (de sacrif. 2 CW I 204) im Himmel den Engeln gleich.

b) Die δοξαgestalt. Mit dem Gedanken der Engelgleichheit berührt sich die Vorstellung, dass die Bürger der Heilszeit und die Seligen Licht-

gestalten sind (§ 44, 4c) und die δοξα erhalten, und in beidem kommt gleicherweise zum sichtbaren Ausdruck, wie die Glieder des Heils der Gestalt und dem Wesen nach eine Verwandlung zu neuen göttlichen Menschen durchmachen. Wir finden aber die genannte Vorstellung in den Schriften der nationalen wie der fortgeschrittenen Eschatologie, als Verklärung des Heilsortes (vgl. HenB: Verklärung des Kosmos), des Heilsführers und der Seligen. — Die δοξα eignet zunächst Gott sl.Hen 22 8 und den Engeln sl.Hen 19 1; auch die bisher in den Himmel erhöhten Seligen tragen sie, weshalb Jeremia dem Judas in der δοξα erscheint II Mk 15 13. Einst im Urstand schmückte sie den Menschen, in der Endzeit soll er sie wieder bekommen, und die Herrlichkeit Gottes und der Engel soll ein allgemeines Gut werden: δοξα ist ein heilseschatologischer Begriff. Er berührt sich nahe mit dem Begriff des Lichtes und ist wie dieser vielseitig, je nachdem er mehr als Bild oder mehr als Sache gebraucht wird. Wir sagten schon, dass die Heilszeit selbst „Herrlichkeit“ genannt wird (§ 44, 2) und dass hier δοξα wie φως ein bildlicher Terminus für „Heil“ ist. Ebenso ist der Ausdruck, wo er dem Heilsvolk Israel beigelegt wird Ps Sal 2 31 11 7, ein Gleichnis für die machtvolle Stellung der seligen Nation. Wenn dagegen die δοξα mit der Stadt Jerusalem verbunden wird (akr.Bar 5 1ff. Tob 13 14 Ps Sal 17 31 Bar 32 4 vgl. 11 1 Esr 10 50 claritas gloriae), dann will sie sowohl nach ihrer äusserlichen wie nach ihrer innerlichen Seite vorgestellt werden: sie ist der äussere Lichtglanz der Stadt, sie versinnbildlicht deren Vorherrschaft in der Welt und ihre geistige Bedeutung, wobei das erste das sinnenfälligste und das wichtigste ist. Der eigenartige Name Jerusalems in akr.Bar 5 4 (δόξα θεοσεβείας) möchte in den äusseren Lichtglanz das kultische Moment der Gottwohlgefälligkeit oder das religiösethische der Gottesfreundschaft hineinfügen. Wenn sodann die δοξα vom Menschen der neuen Zeit ausgesagt wird, kann der Begriff ebenfalls allgemein, als umfassende Bezeichnung für den Gesamtzustand der Heilsgenossen gebraucht sein (glorificari als Gesamtwort für das Los der Seligen), meist aber hat er einen prägnanteren Sinn und soll die Gestalt und das Wesen des Seligen zur Anschauung bringen. Er befasst dabei verschiedene Momente in sich, als Einheitsbegriff aller der Züge der göttlichen Vollkommenheit; wie Gott und die Engel, so vereinigt nun auch der Mensch die physische Hoheit, die kultische Reinheit, die ethische Vollkommenheit und ist physisch, kultisch und ethisch fähig, mit Gott zu verkehren. So ist das Wort auch in Röm 3 23 zu verstehen. Bei allem ist die Grundlage des Begriffs das Strahlende, sichtbar Glänzende; auch die kultische und ethische Vollkommenheit kommt in der äusseren Erscheinung zur Sichtbarkeit und hat in derselben ihren notwendigen Erweis. — Der messianische Führer der Heilszeit hat die δοξα Ps Sal 17 31 Hen 49 2 Bar 30 1, wie er nach HenB den Thron der Herrlichkeit einnimmt. Aber ebenso bekommen dieselbe alle Heilsgenossen, eine Herrlichkeit, die nie vergeht Hen 62 16. Nach t.Benj 10 stehen die Gerechten zur Herrlichkeit auf. Wenn der Höchste in b. sanh. 111b und meg. 15b eine Krone auf dem Haupt des Frommen genannt wird, so ist das auch eine Art Strahlenglanz vgl. Sib II 35. Zuweilen stossen wir auf das Bild vom Herrlichkeitskleid (oder vom Lebenskleid), das ein Gleichnisausdruck für den verklärten δοξαleib ist Abr 13 („Kleid der Unverweslichkeit“) Hen 62 15f. (die Gerechten werden „mit dem Kleid der Herrlichkeit angethan sein; und das soll euer Kleid sein,

das Kleid des Lebens von dem Herrn d. G."; ganz wie nach sl.Hen 22 8 der visionäre Henoch im Himmel mit den Kleidern der Herrlichkeit Gottes geschmückt wird).

c) Die Seligen leuchten. Zuvörderst hören wir die allgemeine Aeusserung, dass die Gerechten, von Gott verklärt, glänzen und leuchten Hen 108 11 ff. Schon die Glieder der präexistenten himmlischen Gemeinde sind beschrieben als glänzend wie Feuerschein Hen 39 7 und der in das Jenseits entrückte Visionär wird (seiner irdischen Kleider entkleidet und) mit einer Salbe gesalbt, deren Aussehen mehr denn ein grosses Licht ist und wie glänzende Sonnenstrahlen sl.Hen 22 8f. Aus der irdischen Sphäre wird also der Selige in den Glanz der Himmelswelt erhoben Bar 49 2 51 5 (splendor, commutari in splendorem angelorum). Wo der Heilsboden die Erde ist, heisst es, das Licht des Herrn werde auf dem Angesicht der Seligen erscheinen Hen 38 4 und dieses werde vor Freude leuchten 51 5. Vgl. noch vita 29c (aequitas incipiet fulgere). — Ist hier der Selige als Lichtgestalt im allgemeinen dargestellt, so wird er anderwärts dem leuchtenden Gestirn verglichen. In Dan 12 3 ist zunächst nur von den seligen Weisen und von denen, die den Vielen Gerechtigkeit gegeben haben, ausgesagt, dass sie glänzen wie der Glanz (זֹהַר) der Himmelsveste und wie die Sterne. Aehnlich rühmt Josua b. Ch. seinen Genossen Elieser, er sei wertvoller als die Sonne, denn diese leuchte nur im jetzigen Olam, Elieser dagegen im jetzigen und im kommenden Olam b. sanh. 101a (nach mech. 73a zu Ex 20 23 und sifre 73a zu Dt 6 5 thut Tarphon diesen Ausspruch). Das sonnengleiche Leuchten der Lehrer ist in erster Linie ein Bild für ihre erleuchtete und erleuchtende Weisheit. Was nun zuerst bloss von hervorragenden Gliedern der Gemeinde gesagt ist, das wird weiterhin allen beigelegt: die Gerechten leuchten auf (ἀναλάμψουσι) Weish 3 7, ihr Antlitz leuchtet wie die Sonne Esr 7 97 vita 29d (sicut sol in conspectu dei = diei?), ja siebenfach mehr wie die Sonne sl.Hen 66 7, genau wie es in sl.Hen 1 5 von den Engeln heisst, dass ihr Angesicht leuchtend sei wie die Sonne, und 19 1 von den Engeln im sechsten Himmel, dass es glänzend sei, mehr denn der Glanz der Sonne. Oder werden die Seligen mit dem Sternenlicht verglichen Esr 7 97 Hen 104 2 (sie leuchten und scheinen wie die Lichter des Himmels) bezw. über das Sternenlicht gestellt Esr 7 125 (super stellas fulgere).

Vgl. noch die etwas späteren bezeichnenden Aussprüche in sifre 67a zu Dt 1 10 sifre 83a zu Dt 11 21 pesikta VIII schocher tob zu Ps 11 7. Das „Licht" in dem Satz Hen 108 12 („ich will in einem hellleuchtenden Licht die herausführen . . .") deutet Charles auf Lichtkleider, mit denen angethan die Gerechten von Gott herausgeführt werden, doch ist die Uebersetzung und Auslegung nicht sicher. Beer übersetzt: „ich will in ein helles Licht hinausführen", darnach wäre Licht nicht = Lichtkleid, sondern = Heil. In b. sabb. 88b und gittin 36b ist Judic. 5 31 („die Jahwe lieb haben, sind wie der Aufgang der Sonne in ihrer Pracht") nicht eschatologisch verwendet.

d) Die Seligen und die Sterne. Das sternengleiche Leuchten der Heilsgenossen deutet auf einen Zusammenhang zwischen den Sternen und den Seligen hin. Wir bemerken, dass in der jüdischen Litteratur, in nichteschatologischem wie in eschatologischem Gedankengang, die Israeliten bezw. die Frommen sogar in eine unmittelbare Beziehung zu den Sternen gebracht werden. B. ber. 68b sagt es uns, wie man die Israeliten und die Sterne einander gleichsetzte, denn als einmal ein Minäer dem R. Ismael erzählte, er habe im Traum einen Stern ausgerissen, da deutet's der Rabbi und antwortet ihm, er

habe einen Israeliten gestohlen. In Hen 46 7 sind die frommen Juden die „Sterne des Himmels", die von den gottlosen Königen „gerichtet" werden (während Dan 8 10 wohl die eigentlichen Gestirne und den Gestirndienst meint). Weiter werden die siebzig Jünglinge in IV Mk 17 5 die sternengleichen Knaben genannt. Besonders eigenartig ist Hen 43; die Sterne, der Zahl nach soviel wie die Engel, haben hier eine allegorische Bedeutung, sofern sie die Namen der Heiligen seien, die auf Erden wohnen und an den Namen des Herrn der Geister immerdar glauben. Eschatologische Stellen, die sich über den Zusammenhang zwischen Israel und der Sternenwelt äussern, sind Ps Sal 18 9 ff. Jub 19 25 und ass.Mos 10 9. Ps Sal 18 10—12 ist vermutlich ein Anhang, der eine innere Verwandtschaft zwischen dem frommen Israel der Heilszeit und den Sternen voraussetzt; denn nachdem v. 9 von der Gemeinde der Heilszeit als dem guten Geschlecht voll Gottesfurcht geredet hat, fährt v. 10 fort zu sagen, die φωστηρες wandeln in der Furcht Gottes ihre Bahn unverrückt Tag für Tag von Ewigkeit zu Ewigkeit. Der Verfasser von Jub 19 25 sodann giebt dem Volk Israel den Beruf, in der Zukunft (den Himmel zu gründen, die Erde zu festigen und) alle Lichter zu erneuern. Hier sind die Israeliten der Heilszeit allerdings nicht selbst die neuen Lichter, sondern sie haben nur die Aufgabe, gewissermassen als Handwerksleute Gottes die neue Welt für die Heilszeit zu bauen, aber die Verbindung zwischen Israel und den Lichtern ist doch zu beachten. Wieder anders ist die Weissagung in ass.Mos 10 9, dass Gott Israel an den Sternenhimmel erhöhen werde (faciet haerere caelo stellarum); auch dieses Bild, das die Machtstellung der begnadigten Nation zeichnet, geht wohl auf den Zusammenhang zwischen den Sternen und dem Volk Gottes zurück. In aussernationaler Zukunftshoffnung ist der Vergleich der Seligen mit den Sternen besonders deutlich von Baruch ausgeführt, da wo er die himmlische Seligkeit beschreibt 51 10. Auch sei an den rabbinischen Ausspruch erinnert, der den Gerechten eine Herrschaft über Sonne und Mond verheisst ber. r. Abschn. 30. Der Messias ist ein Stern § 35, 3b vgl. LXX Ps 110 3 (vor dem Morgenstern gezeugt) und Hen 48 4 (Licht der Völker).

Die beiden Aussagen, dass die Seligen Engel werden und dass sie unter die Sterne kommen bezw. wie Sterne leuchten, stehen innerlich nicht weit voneinander. Engel und Sterne sind vielfach als Ein Ding zu betrachten, vgl. sl.Hen 29 Hen 43 und den Mythus von den gefallenen Engeln und den von den gefallenen Sternen. Stellen wie Hen 43 und Bar 51 10 zeigen bestimmt, dass die Vergleichung der Seligen mit den Engeln und mit den Sternen im Grund dasselbe ist (Bar 51 10: assimilabuntur angelis et aequabuntur stellis). — Wie erklärt sich die Verbindung von Sternen und Seligen? Aus Num 24 17 allein ist die Sternenhaftigkeit der Seligen bezw. der Israeliten noch nicht zu begreifen. Vielmehr muss wohl die mythologische Spekulation in und ausser dem Judentum zu Rat gezogen werden. In der antiken Kosmologie ist das Sternenfirmament eine Welt lebendiger Geister und die Gestirne sind göttliche Lebewesen. Auch wird das Firmament mit einem grossen Buch verglichen (babylonische Idee von der Himmelsschrift, Keilinschriften und AT 3. Aufl. 634 A. 2); die Worte dieses Buches sind die Sterne und nach Hen 43 stehen die Namen der jetzt auf Erden lebenden Frommen am Himmelsfirmament in Gestalt der Sterne angeschrieben, vgl. Luk 10 20. Daraus würde folgen, dass man die Sterne als die transscendenten Urbilder der guten Menschen ansah, vgl. auch das von Plato im Timäus ausgesprochene Philosophem, dass jede Seele in der Präexistenz vor der Einkörperung ihre Wohnung je auf einem Stern habe. Der wahrhafte Platz der göttlichen Menschen ist also eigentlich das Firmament, wo die Göttlichen wohnen und wo die Namen aller Göttlichen im voraus angeschrieben sind. In der Endzeit nun vereinigen sich die Menschen mit der Gestalt ihrer transscendenten Urbilder oder werden sie in die Reihen der oberen Lebewesen aufgenommen. So kommt Israel an den Sternenhimmel ass.Mos 10, so werden die frommen Seelen auf die Fixsternsphäre als auf eine Totenwiese versammelt Clemens Al. strom. V 14 103. Der Schluss, den Gunkel (zu Esr 7 97) aus der Stern-

natur der Seligen auf den Auferstehungsglauben zieht, dass derselbe nämlich aus einer Religion stamme, deren Götter Sterne waren, ist nicht zwingend, denn mit der Auferstehung ist nicht notwendig die Sternnatur gegeben. — Die Christen sind auch in diesem Stück an die Stelle der Juden getreten Phil 2 15.

e) Am ausführlichsten berichtet Bar 51 über die Gestalt und die Herrlichkeit der Seligen im ewigen Aeon: Zunächst erscheinen die Auferstandenen in der bisherigen Daseinsform, dann aber werden sie zu einer Herrlichkeit verwandelt, die sich von Stufe zu Stufe steigert. Der Glanz der in herrlicher Erscheinung (gloria) stehenden Gerechten wird in verschiedener Gestalt erstrahlen und das Aussehen ihrer Angesichter wird sich in ihre leuchtende Schönheit verwandeln (in lucem decoris), so dass sie die unsterbliche Welt annehmen und empfangen können v. 3. Dann werden sie zum Glanz der Engel (splendor) v. 5 und zu allen möglichen Gestalten, die sie nur wünschen, verwandelt, von der Schönheit bis zur Pracht und vom Licht bis zum Glanz der Herrlichkeit (splendor gloriae) v. 10. Sie werden den Engeln ähnlich, den Sternen gleich gemacht werden v. 9, und an ihnen wird grössere Herrlichkeit als an den Engeln sein v. 12. Der letztere Gedanke, der an die übersternengrosse Leuchtkraft der Seligen erinnert, ist beachtenswert: der erhöhte Mensch, um dessenwillen Gott so viel gethan hat, ist grösser als der wandellose Engel. (Nach vita 13 f. ist übrigens auch Adam ursprünglich von Gott über die Engel gestellt.) Sämtliche Ausdrücke, die wir im bisherigen über die Gestalt der Seligen lasen, sind in Bar 51 gesammelt: die Gerechten leuchten (lux), haben splendor gloriae, assimilabuntur angelis, aequabuntur stellis. — Gemäss der gegebenen Uebersicht wird die Vorstellung vom δοξαglanz sowohl in der nationaljüdischen als in der allgemeinmenschlichen Eschatologie benützt, wie sie ja auch schon im A. T. zu finden ist. Die Sternengleichheit sodann ist sowohl dem Volk Israel als dem einzelnen Israeliten als den Frommen beigelegt, das Leuchten wird von den einzelnen Gerechten ausgesagt. Die Versetzung der Heilsgenossen in den Stand der Engel berührt sich mit dem Vorrücken des ganzen Zukunftsbildes in die transscendente Sphäre, wie es mit Daniel beginnend über HenB zu Bar 51 fortschreitet; sie bedeutet eine völlige Umwandlung des Menschen, entsprechend der Umwandlung des ganzen Alls in der seligen Zeit Bar 49 3, und bildet den handgreiflichen Gegensatz (Mark 12 25 Sib II 329) zu der Anschauung der populären niederen Eschatologie, derzufolge der Mensch in der Heilszeit auf der Erde lebt und in Kinderreichtum und Gesundheit ein langes Erdenglück findet.

7. Die Lebensdauer der Heilsgenossen.

a) Hohes Alter. In der nationalen Eschatologie, wo das Volk, nicht das Individuum im Vordergrund steht, wird die Frage nach der Lebensdauer des Reichsbürgers naturgemäss wenig berücksichtigt. Die Heilsbilder Ps Sal 17 und Hen 90 enthalten nichts darüber, sie meinen wohl, dass die einzelnen Heilsgenossen nach hohem Lebensalter wie einst die Erzväter dahingehen. Im übrigen ist bezüglich dieser Frage ein Unterschied zwischen der älteren, einfacheren, populären Eschatologie und der fortgeschritteneren, spirituellen Anschauung zu beobachten; in der ersteren hat der selige Mensch zwar ein sehr hohes, aber doch ein endliches Leben, nach der letzteren ist er Teilhaber an der Ewigkeit. So lesen wir denn in Jub 23, jenem nationalen Heilsbild mit allgemeinmenschlicher Ausführung, dass die Tage werden anfangen viel zu

werden und zu wachsen unter den Menschenkindern von Geschlecht zu Geschlecht und von Tag zu Tag, bis ihre Tage nahe an tausend Jahre kommen und das Leben jetzt mehr Jahre als früher Tage hat v. 27; und zwar wird dieses hohe Lebensalter eine ewige Jugend sein v. 28 („es giebt keinen Alten und keinen, der seiner Tage satt ist, sondern sie werden alle Knaben und Kinder sein"). Weiter ist in Hen 1—36 dem Heilsbürger hohes Alter, aber Endlichkeit zugeschrieben 5 9; man denkt sich denselben so alt wie die Urväter 25 6 (griech. Text: älter als diese) und von so unverwüstlicher Körperkraft, dass er lebe, bis er tausend Kinder gezeugt habe 10 17. Auch wird der plötzliche Abbruch des Menschenlebens, wie er jetzt vorkommt, aufgehoben; niemand stirbt mehr (vorzeitig) durch den Zorn Gottes, weil niemand mehr sündigt 5 9 vgl. Bar 73 3 (in den Tagen des Messias: neque iterum morietur immaturus, neque subito continget adversitas ulla), vielmehr vollendet jeder die Zahl seiner Lebenstage Hen 5 9 10 17. Auch Philo, der die heilseschatologische irdische Aera nur als eine Vorstufe zur individuellen himmlischen Seligkeit anlegt, glaubt, dass kein Gesetzestreuer in den Tagen des Heils vorzeitig sterben werde, sondern nach dem Durchlaufen der letzten Lebensstufe gehe er in die Unsterblichkeit hinüber de praem. 18. Ebenso bekennen sich die Rabbinen manchmal zu der Ansicht von der hohen Lebensdauer, z. B. kidd. I 10 („die Jahre derer, die das Gesetz erfüllen, werden viel werden") und makkot 24b, wo Akiba Sach 8 4 zitiert. Vgl. noch Sib III 369. — Ein sanfter Tod, wie er schon im gegenwärtigen Zeitlauf immer ein Zeichen der Frömmigkeit ist (Hen 102 10 t.Asser 6), endet das lange Leben des Reichsgenossen. Dieser stirbt nicht durch die Zornglut (Gottes) Hen 5 9 und vollendet alle Tage seiner Jugend und seines Alters in Frieden 10 17.

Hen 5 5 und 27 2f. sprechen zwar vom „ewigen" Fluch der Verdammten, aber die Aussagen über die beschränkte Lebenslänge der Heilsgenossen in Hen 1—36 sind zu deutlich, als dass dieses „ewig" ganz wörtlich genommen werden dürfte. In Bar 29 verlautet nichts über das Lebensmass des Einzelnen; die Aehnlichkeit dieses Heilsbildes mit Hen 10 lässt vermuten, dass auch in Bar 29 hohe, aber endliche Lebensdauer angenommen sei, jedenfalls sind im jetzigen Zusammenhang, der die Messiaszeit zur blossen Vorperiode herabsetzt, die messianischen Heilsbürger als endliche Wesen betrachtet. — Zu dem Aufhören des vorzeitigen Todes gehört die Annahme, dass Adam durch seine Sünde den vorzeitigen Tod in die Welt gebracht habe Bar 54 15 56 6, wie umgekehrt der (in der Baruchapokalypse ebenfalls vertretenen) Lehre, dass Adam den Tod für die Menschen verschuldete, das Aufhören des Todes in der Heilszeit entspricht. Die transscendente Weltbetrachtung sieht den frühzeitigen Tod schon jetzt als ein Glück und als einen Vorzug des Frommen an Weish 4 7ff.

b) Ewiges Leben des Seligen. Andere Stellen reden von einer ewigen Fortdauer des Individuums nach dem eschatologischen Endakt. Wo der Schauplatz der Seligkeit der Himmel ist, da ist dies selbstverständlich, aber es findet sich auch ohne jene Voraussetzung. Der Ausdruck „ewig" ist freilich nicht immer wörtlich zu fassen; wenn es z. B. in Tob 13 12 von denen, die den Herrn lieben, heisst, dass sie bis in Ewigkeit gesegnet werden, so ist weder an Ewigkeit im buchstäblichen Sinn noch genau an das einzelne Heilsglied gedacht. Die Schriften, in denen ewige Fortdauer des Individuums verheissen und direkt ausgesprochen wird, sind folgende:

Dan 12 3 die Weisen leuchten in Ewigkeit (לעולם ועד), vgl. die Auferstehung zum ewigen Leben, לחיי עולם 12 2; hier ist wohl dem Individuum, genauer besonderen Individuen, ewige Lebensdauer angesagt.

II Mk 7 9 und 7 36 stellen sich ganz zu Dan 12 2 f.: Gott erweckt die Märtyrer zu ewigem Wiederaufleben (αἰώνιος ἀναβίωσις); sie bekommen unendliches Leben, ἀέννασς ζωή.

Ps Sal: der Gerechten Leben währt εἰς τὸν αἰῶνα 13 11; sie leben im Herrn εἰς τὸν αἰῶνα, ihre Pflanzung ist festgewurzelt εἰς τὸν αἰῶνα, sie werden nicht mehr ausgerottet, so lange der Himmel steht 14 3 f.; die Frommen stehen auf εἰς ζωὴν αἰώνιον und ihr Leben wird nimmer aufhören (ἐκλείπειν) 3 12.

HenB: die Lebenstage der Gerechten haben kein Ende und keine Zahl 58 3 6, sie leben mit dem Menschensohn in alle Ewigkeit zusammen, haben ein „Kleid des Lebens“, „Kleider, die nicht alt werden“, eine Herrlichkeit, die nicht vergeht 62 14 16; vgl. 71 16 f.

Hen 103 f. 108: die Gerechten glänzen zahllose Zeiten hindurch 108 13 (die Geister der Gerechten gehen nicht unter 103 4).

Sib III 771 (im jüdischmenschlichen Heilsbild): die Frommen haben νοῦν ἀθάνατον αἰώνιον; die Seligen bewohnen immerfort die ewige Zeit das Paradies prooem. 85. Gott giebt den guten Menschen nach der Auferstehung Geist, Leben und Gnade, d. h. wohl auch ewige Existenz IV 46 187.

Weish 5 15: die Gerechten leben εἰς τὸν αἰῶνα (die unsterbliche Seele kommt in den Himmel § 27, 5 a).

Esra: die Eingänge des zweiten Säkulum wirken immortalitatis fructum 7 13, die Seligen sind unsterblich und vergehen nicht 7 96 f. vgl. 7 119 21 129 8 6 7 67 137 f. 14 22; der Schatz der Unsterblichkeit (thesaurus immortalitatis) wird den Frommen am Ende offenbar 8 54. Der Tod ist dahin 8 53. In 9 31 ist der Gedanke der individuellen Ewigkeit mit dem von der Ewigkeit Israels vermischt (Gott verheisst dem Volk am Sinai: ego semino in vobis legem meam, et faciet in vobis fructum, et glorificabimini in eo per saeculum). Diesen Aussagen der Esraapokalypse von der ewigen Lebensdauer des Heilsgenossen steht die Behauptung in 7 29 (vgl. 12 34) gegenüber, dass die Bürger der messianischen Vorperiode im Weltuntergang sterben.

Baruch erklärt in 21 23 den Tod (wohl auf immer?) für aufgehoben; das Dasein der neuen Zeit ist Leben 76 5 42 7 57 2, die Seligen sind die viventes 49 2 51 11 vgl. 41 1 85 15, alles Verwesliche ist vergangen 44 9 74 2. Der neue Aeon ist die Welt, welche die, die in sie eingehen, nicht in Vergänglichkeit verwandelt und die, die darin leben, nicht zum Untergang führt 44 12 51 3 ff.

sl.Henoch: die Gerechten werden ewig leben 65 8 A (B: sie werden ewig und unverweslich sein), vgl. 50 2 66 6 42 6 B; der selige Ort ist ihnen zum ewigen Erbteil bereitet 9 1 vgl. 55 5. Alles Verwesliche ist vergangen 65 10.

βιος Αδαμ weist dem Adam nach der Auferstehung unsterbliches Leben zu c. 28, mit ihm wohl allen Menschen.

Die rabbinische Theologie entnimmt aus Jes 25 8 die Lehre von der Vernichtung des Todes moed katan III 9, aus Dan 12 2 die von der Auferstehung zum ewigen Leben b. roschh. 16b; auch sonst, wo die Heilszeit „das ewige Leben“ (חיי עולם) heisst § 47, 3, ist wohl meist ewige Fortdauer des Individuums eingeschlossen.

In IV Mk Philo wie überall, wo der unsterblichen Seele des Frommen mit dem Tod die Versetzung in die himmlische Sphäre zugedacht wird, ist die ewige Existenz des Individuums selbstverständlich; doch gehören die betreffen-

den Aussprüche nicht in die Eschatologie. Die Abrahamapokalypse, die Assumptio Moses und die Testamente geben keine genaue Auskunft über die vorliegende Frage. — Ewige Jugendlichkeit (vgl. Jub 23 28) ist ein paarmal noch neben der ewigen Lebensdauer hervorgehoben; Baruch meint, die neue Welt werde die Seligen nicht altern lassen 51 9 16, das Gleiche sagt Hen 62 16 („eure Kleider werden nicht alt werden"). Die Engelgleichheit schliesst das ewige Leben in sich, wie von den Engeln selbst (ausdrücklich z. B. in Hen 15 4) die ewige Existenz behauptet wird, vgl. Bar 51 HenB.

c) Zuweilen wird die Quelle angegeben, aus der die Seligen ihre Lebenskraft beziehen. Nach Hen 25 5 nähren sich die Gerechten vom Lebensbaum, nicht für die Ewigkeit indes, sondern nur für eine urvätergleiche Unverwüstlichkeit. Dagegen ist der Lebensbaum in Esr 8 52 (7 123) βιος 22 28 sl.Hen 8 3 ein Baum, der ewiges Leben giebt; Adam soll zur Zeit der Auferstehung wieder aufstehen und dann vom Baum des Lebens bekommen, damit er in Ewigkeit unsterblich sei βιος 28. Genauer spricht vita 36 vom „Oel des Lebens", das (im Paradies der Urzeit) vom Baum der Barmherzigkeit fliesst. Der Dichter von Ps Sal 14 heisst die Seligen selbst Lebensbäume (ξύλα τῆς ζωῆς v. 3) und will sie damit als göttliche Wesen bezeichnen, die ewige Kraft in sich selber haben. In t.Levi 18, wo der Priesterkönig den Heilsgenossen von dem Holz des Lebens zu essen giebt, erfahren wir über die Lebensdauer derselben nichts. Ebenso spricht sich der Verfasser von Sib prooem. 87 nicht darüber aus, ob das Essen des Himmelsbrotes die Ursache für die daneben genannte ewige Existenz der Seligen sei, und auch das Essen des Livjatan und Behemot in Bar 29 ist mit der (wohl beschränkt gedachten) Lebensdauer der Heilsbürger in keine unmittelbare Verbindung gebracht.

d) Der Unterschied zwischen der Annahme einer endlichen und einer ewigen Lebensdauer des Individuums hängt mit dem Unterschied in der ganzen anthropologischen und eschatologischen Anschauung zusammen. Ist die Leiblichkeit des Heilsgenossen vorwiegend materiell gedacht, so erscheint sie naturgemäss bloss einer sehr hohen Lebenskraft fähig; ist sie überwiegend spirituell gedacht, so dass sie eigentlich nur die Hülle des Geistes sein soll, so erscheint sie naturgemäss mitsamt dem Geist des ewigen Lebens fähig. Mit der Annahme der Auferstehung verbindet sich sodann fast durchweg der Gedanke der individuellen Unvergänglichkeit Dan 12 II Mk 7 Sib IV (vgl. aber Hen 90 33). Wo ferner als Boden der neuen Zeit die Erde vorgestellt wird Hen 1—36 (10) Bar 29 Jub 23, da bleibt auch der selige Mensch dem Gesetz des Werdens und Vergehens unterworfen; dagegen ist er der Vergänglichkeit enthoben, wenn die Seligkeit sich auf der verklärten Erde HenB, im Paradies Sib prooem. sl.Hen 65 f. Esr 7 f., in der Himmelshöhe Bar 51 Hen 108 Weish oder überhaupt in der Transscendenz Dan 12 Ps Sal 3—16 einrichtet. — Der Uebergang ins ewige Leben kann sich in verschiedener Weise vollziehen: die zur Endzeit vorhandene Generation der Gerechten wird aus dem gegenwärtigen Dasein in die Ewigkeit versetzt, z. B. HenB Hen 108 Sib prooem.; die abgeschiedenen Gerechten früherer Zeiten werden aus dem Tod bezw. dem Zwischenzustand mittelst Wiedererweckung zum ewigen Leben erhoben, z. B. Dan 12 II Mk 7 Ps Sal 3 12 βιος 28; der einzelne Gerechte darf bei seinem Scheiden gleich in die Ewigkeit eingehen, z. B. IV Mk Philo.

8. Rangunterschiede unter den Heilsgenossen.

a) Mit der Idee des „Reiches“ Gottes auf Erden verbindet sich auch die Vorstellung der staatartigen Gliederung desselben, sowohl in der rein nationalen wie in der allgemeinen (Mt 19 28) Eschatologie. Und auch wo die Seligkeit in den Himmel verpflanzt wird, sind die Seligen einander nicht völlig gleich gedacht. Die Märtyrer, die Besonderes für Gott ausstanden, bekommen besonderen Lohn, so in Dan 12 3 (die Weisen) Hen 50 2 ff. (die „Gerechten“) Weish 3 14 (die Eheasketen). Nach Hen 50 2 erlangen die Gerechten, d. h. wohl die Märtyrer oder die zur Partei der Frommen und Bedrückten Gehörigen, Ehre und Herrlichkeit, die „Anderen“ werden zwar gerettet, ohne aber Ehre vor dem Herrn zu finden. Auch die Väter Israels behalten ihren Ehrenplatz (vgl. Philo, der unter den Vätern selbst noch Unterschiede macht: Abraham und Jakob werden dem Volk Gottes, Isaak der Art [γενος] Gottes beigefügt, Mose darf sogar bei Gott sein de sacrif. 2 f. CW I 204 f.). Die Testamente behaupten eine Rangordnung der zwölf Stammväter nach der Auferstehung; sie stehen alle nach einer bestimmten Reihe auf und jeder ist einem besonderen Segnenden (Gott, Engel u. s. w.) untergeordnet Juda 25, jeder steht auf „nach seinem Szepter“ Benj 10. Endlich erscheinen die Völker, wenn sie Zugang zum Reich Gottes haben, häufig als Heilsgenossen geringeren Ranges § 43, 7 d e.

HenB redet zuweilen von einer „Verteilung“ des Reiches; in 41 1 sieht der Seher, wie das Reich verteilt wird und wie die Thaten der Menschen auf der Wage gewogen werden; nach 45 3 trifft der Menschensohn am Gerichtstag eine Auswahl unter den Werken der Gerechten, deren Wohnungen dann zahllos sein werden; in 61 2 f. 70 3 ist von Massen und Schnüren (vgl. חֶבֶל) erzählt, mit denen die Engel den Ort für die Auserwählten und Gerechten ausmessen, es sind Masse, die der Treue gegeben werden 61 4, Masse, durch die alle Geheimnisse der Tiefe in der Erde offenbar werden, damit die verborgenen Gerechten ans Tageslicht kommen 61 5. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass hiebei nach der Verschiedenheit der Leistungen (41 1 45 3) auch eine Verschiedenheit des Anteils am Reich bezw. an der Seligkeit vorausgesetzt wird. Auch Stellen wie Bar 30 2 51 13 Esr 5 42 wollen nur sagen, dass jetzige und frühere Generationen gleicherweise am Heil teilnehmen, ohne dass Rangunterschiede unter den Seligen verneint wären.

b) Die rabbinische Theologie giebt uns den wünschenswerten Aufschluss darüber, dass in der jüdischen Eschatologie entsprechend dem Lohncharakter der jüdischen Ethik eine Abstufung der Seligkeit, und zwar gerade auch der im Himmel gedachten Seligkeit, zum Dogma gehörte. Ben Asai beschreibt es in einem allgemeinen Satz, wie jeder (im Himmel) seinen Platz bekomme („bei deinem Namen wird man dich rufen und auf deinen Platz wird man dich setzen und das Deinige wird man dir geben“) b. joma 38 b. Die Rabbinen wissen von Klassen der Seligkeit, wie z. B. Jochanan b. S. die Offenbarung bekommt, dass er und seine Genossen, ihre Schüler und Enkelschüler wegen ihres Geheimwissens allesamt für die dritte Klasse bestimmt seien b. chag. 14 b j. chag. 77 a. (Ebendort ist die Rede von den grossen Sälen und den schönen Lagern, die für die Rabbinen droben bereitet seien.) In sifre 67 a zu Dt 1 10 zählen wir sieben Klassen von Gerechten im Edengarten, eine höher als die andere; sämtliche sieben Klassen sind im Psalter vorausbezeichnet in: Ps 140 14 63 5 84 11 15 1 a 15 1 b 24 3 a 24 3 b. Vgl. sifre 83 a zu Dt 11 21 vajj. r. 23 40 j. chag. 77 a u. schocher tob zu Ps 11 7. Die spätere Zeit hat diese Rangordnung immer gröber ausgebildet. Unbestimmte Angaben stehen noch in abot II 16: auf viel Toralernen folgt viel Lohn, b. sabb. 118 a: es wird einem ein grenzenloses Erbteil verliehen; b. baba k. 17 a: zum Besitztum zweier Stämme gelangen; sl. Hen 43 3:

der Gottfürchtende wird der Herrlichste in jener Welt sein. — Die Vorstellung von den vielen Wohnungen, die im Himmel oder am seligen Ort sind Hen 41 2 sl.Hen 61 2 f. (in 61 3 „schöne Häuser" genannt), führt wohl auch den Nebengedanken der Seligkeitsstufen in sich, wird aber nicht mit dem alten Glauben an die verschiedenen Himmel zusammenhängen.

9. Die Seligen sehen die Verdammten.

Wie die Verdammnis der Gottlosen durch das Anschauen des seligen Loses verschärft wird (§ 39, 1b), so dient es den Gerechten zur Erhöhung der Seligkeit, Gericht und Qualen der Gottlosen mitanzusehen. Im nationalen Heilsbild heisst es in diesem Sinn, dass Israel seinen Fuss auf den Nacken des Feindes setze und von seinem erhöhten Standort aus die Feinde auf der Erde erblicke und erkenne, und dass ihm dies ein Anlass dankbarer Freude sein werde ass.Mos 10 10. Wo die fromme Partei am Endtag über die gottlosen Bedränger triumphiert, da besteht die Seligkeit vielfach eben in dem Gefühl des Triumphes über den zu Boden geworfenen Feind Hen 94 ff. Auch in der ent wickelteren Eschatologie erhält sich dieses Bedürfnis, das Elend der Gottlosen zu schauen. Es spricht daraus nicht bloss ein Gefühl unedler Rache, sondern zugleich das feinere Motiv, dass man eine Garantie für die Gerechtigkeit Gottes und für den Untergang des Bösen bekommen und immer vor Augen haben möchte, nachdem es in der Gegenwart so schwer gewesen war, an Gottes Gerechtigkeit und an den Sieg des Guten zu glauben. Die edlere Richtung begnügt sich damit, die einmalige Verurteilung der bösen Feinde mitanzusehen, wie es z. B. in HenB zu den Segnungen der Heilszeit gehört, dass man die Sünder für immer nicht mehr erblickt 48 9 62 13. Die Frommen stehen dabei, wie die in Finsternis Geborenen in die Finsternis geworfen werden Hen 108 14, sie erkennen an den gottlosen Feinden die Gerechtigkeit des Schöpfers und freuen sich frohlockend über den Untergang der Götzendiener Abr 31, vgl. Hen 90 18 56 8 und auch Hen 94 10 97 2. In etwas schärferer Tonart sagt Hen 62 12, die Könige und Mächtigen werden für die Auserwählten ein Schauspiel abgeben, und die letzteren werden sich über sie freuen, weil der Zorn Gottes auf ihnen ruht und sein Schwert von ihnen trunken wird. — Die massivere Richtung verlangt als Stück der Heilszeit, dass die Gerechten die Qual der Verdammten immer vor sich haben. Esra behauptet dies schon für das Glück der Zwischenzeit 7 93, und nach Hen 27 3 f. dienen die Gottlosen in der verfluchten Schlucht inmitten des gesegneten Landes am jüngsten Tag zum Schauspiel eines gerechten Gerichtes vor den Gerechten in alle Ewigkeit, so dass die letzteren um so mehr Grund fühlen, die Barmherzigkeit des Herrn zu preisen. Der Verdammnisort ist an dieser Stelle allemnach bei Jerusalem gedacht, also Hölle und Heilsstätte liegen beieinander, wie überall wenn das Gehinnom an seinen ursprünglichen Ort, das Thal bei Jerusalem, gebunden erscheint (§ 39, 3d); vgl. noch Esr 7 36 (revelabitur furnus gehennae, et ex adverso eius paradisus) 7 38 kohel. r. 7 14 sl.Hen 10 (Paradies und Hölle im dritten Himmel) Luk 16 23. Sieht man von der Hölle in den Himmel und umgekehrt, so werden die Verdammten sich über die verlorene Seligkeit betrüben, die Seligen ihr Glück doppelt empfinden. — Aus ähnlichem Gefühl heraus wird bestimmt, dass die Asche der zeitweilig ins Gehinnom versenkten und dann definitiv verbrannten Frevler unter die Fusssohlen der Gerechten gestreut werde (Schule Hillels in

b. roschh. 17 a), oder dass die Verdammten ihren Namen zu einem ewigen Fluch für die Gerechten hergeben müssen, indem diese bei ihnen als den Verfluchten fluchen Hen 5 6.

§ 47. Die Dauer der Heilszeit.

1. Abgesehen von der beschränkten Dauer der zur Vorperiode herabgesetzten Messiaszeit (§ 35, 11 b c), ist das Heil wohl immer ins Unabsehbare verlängert. Auch die nationale Eschatologie betrachtet das Glück Israels in der Regel als unendlich, wenn freilich der Ausdruck „in Ewigkeit“ nicht wörtlich verstanden sein will, sondern vielmehr besagt, dass man über die Heilszeit nicht hinausdenke. In dem Heilsbild des Buches Tobit c. 13 f. wiederholt sich die Formel „in Ewigkeit“ 13 10 12 14 16, Daniel verheisst seinem Volk die ewige Herrschaft (מלכות עלם) 7 27, die Psalmen Salomos, der apokryphe Baruch, die Sibylle reden vom „ewigen“ Glück Israels Ps Sal 8 33 f. 9 11 10 8 11 7 9 12 6 17 4 46 akr. Bar 4 23 29 5 1 ff. Sib III 767 (βασιλήιον εἰς αἰῶνας) vgl. vita 29 c. — Ist hier die Ewigkeit mehr ein negativer Begriff, der besagt, dass hinter dem Heil nichts mehr kommt, so nimmt die fortgeschrittene Eschatologie denselben gewöhnlich in seinem vollen Sinn. Akiba nennt in Ruth r. 3 18 die neue Welt unbestimmt eine „Welt von langer Dauer“, aber im übrigen gehört es zum Wesen und Begriff des neuen Aeons, des kommenden Olam, dass er ewig ist Hen 72 1 (die neue Schöpfung dauert ewig) Hen 45 4 (der Himmel wird zu einem ewigen Segen und Licht verwandelt). Wie die Auferstehung als natürliche Folge die ewige Dauer des neubelebten Menschen einschliesst, so die Neuschöpfung bezw. die Weltverwandlung die Ewigkeit der anderen Welt, und vollends, wo der Himmel Seligkeitsort ist, versteht sich die Ewigkeit des Heils von selbst. Besonders lebhaft und in immer neuen Wendungen versichern die Apokalypsen des Esra und Baruch die Unvergänglichkeit des zweiten Aeons, er ist: futurum tempus immortalitatis Esr 7 113, immortale tempus 7 119, mundus qui non moritur Bar 51 3, m. cui finis non est 48 50, (tempus) quod non corrumpitur 74 2, tempus quod non praeteribit 44 11, quod praeterire non potest 51 16, hora quae manebit in aeternum 44 12. Im slavischen Henoch heisst die Seligkeit der endlose Aeon 50 2 66 6, die Zeit der Zahllosigkeit 33 2 vgl. Hen 91 17 („viele Wochen ohne Zahl bis in Ewigkeit“). Sib prooem. 85 redet von dem αἰώνιος χρόνος, den die Seligen leben, und in Weish 4 2 ist ἐν τῷ αἰῶνι soviel wie „in der Ewigkeit“, im Jenseits. — Der neue Aeon ist auch zeitlos, wechsellos, während der gegenwärtige in Jahre, in Perioden der Weltreiche, in Jubiläen u. dgl. eingeteilt wird. Keine Grenze für die Zeiten, keine Länge für die Stunden (terminus temporibus, longitudo horis) soll es mehr geben Bar 85 12, keine Jahre, Monate, Wochen und Stunden sl.Hen 33 2 Sib II 326—330, alle Zeiten und Jahre werden vernichtet, weder Monat noch Tag wird mehr sein, noch Stunden werden hinzugethan, und fortan werden sie nicht gerechnet: es beginnt der „Eine Aeon“ sl.Hen 65 7 f. Es ist die Welt, die (weder an Zeit noch an Quantität) ein Mass hat, cui non mensura est Bar 16 1.

2. Die Seligkeit ist „das ewige Leben“. In grundlegender Weise sagt Daniel, „die einen stehen auf zum ewigen Leben“ (לחיי עולם), und will mit diesem Ausdruck nicht etwa bloss die Lebensdauer des seligen Individuums und die Zeitdauer des Heils, sondern umfassend die Güter der Seligkeit, die

Seligkeit selbst bezeichnen, denn da der Parallelsatz lautet: „die anderen stehen auf zu ewiger Schande und Verachtung", so ist חיי עולם soviel wie Seligkeit. Aehnlich gebraucht auch die rabbinische Theologie neben העולם הבא die Formel חיי עולם (tamid VII 4: חַיֵּי הָעוֹלָמִים), sie beweist ihren Anschluss an Dan 12 2 mit der Behauptung, dass die völligen Gerechten am Gerichtstag sofort zum ewigen Leben aufgeschrieben und besiegelt werden (Schule Schammais in b. roschh. 16 b tos. sanh. XIII 3); vgl. noch das Kaddischgebet (Heraufführen der Toten לְחַיֵּי עָלְמָא, s. Dalmann, Worte J. I 305 A. 11) und den Ausspruch des Elieser b. H. in b. jom tob 15 b, nach dem die Ackerbautreibenden (d. h. die gemeinen Leute) das ewige Leben lassen und sich mit dem Augenblicksleben befassen (חַיֵּי עוֹלָם — חַיֵּי שָׁעָה). Ausserdem hat die Formel „ewiges Leben" = Seligkeit bezw. = Ewigkeit in den Bilderreden des Henoch und im slavischen Henoch ihre Heimat. Alles Verwesliche vergeht, sagt der letztere, es wird das ewige Leben sein 65 10; die Sünder haben immerdar zu leiden im ewigen Leben (! opp.: in diesem Leben) 42 2 Sok, die im Paradies wohnen in unermesslicher Fröhlichkeit im ewigen Leben 42 3 B, es giebt einen Weg, der zum ewigen Leben führt 42 10 Sok. Der Verfasser der Bilderreden sodann spricht vom Los des ewigen Lebens, das dem Henoch zuerteilt sei 37 4, von solchen, die das ewige Leben ererben 40 9, vom Licht des ewigen Lebens, in dem die Auserwählten sein werden 58 3. Vgl. noch IV Mk 15 3 (ἡ εὐσέβεια ἡ σώζουσα εἰς αἰώνιον ζωήν = zur Seligkeit) t. Asser 5. Die Situation des „ewigen Lebens" ist überall der Himmel, in HenB die verklärte Welt. Esra und Baruch gebrauchen den Ausdruck „ewiges Leben" = Seligkeit nicht, sie lieben Formeln wie mundus qui non moritur, immortale tempus, doch vgl. Bar 57 2 85 10 Esr 7 48; „ewiges Leben" ist der individualisierende und innerlichere, „ewige Welt" der grösser angelegte, aber äusserlichere Begriff.

§ 48. Die Stätte des Heils und der Seligkeit.

1. Die Mannigfaltigkeit der Angaben.

a) Die Heilsgenossen, die in der Eschatologie, sowohl der nationalen wie der erweiterten, zu einer Gemeinde vereinigt gedacht sind, haben eine gemeinsame Heilsstätte. Entsprechend dem verschiedenen eschatologischen Standpunkt, auf dem die einzelnen Schriftsteller und Traditionen stehen, ist dieselbe mannigfach verschieden genannt, und die Angaben wechseln zwischen Palästina-Jerusalem, der Erde, dem Paradies und dem Himmel. Dies sind aber nur grobe Gegensätze, zwischen denen sich noch allerlei feinere Unterschiede verbergen. Jerusalem z. B. erscheint, wie wir schon sahen, teils als die in Herrlichkeit aufgeführte alte Davidsstadt, teils als völlig neues, himmlisches Gebilde, und dieses himmlische Gebilde selbst wiederum wird teils auf die Erde verpflanzt gedacht, teils mit dem Paradies verbunden, teils bleibend mit dem Himmel zusammengeschaut so, dass der selige Himmelsort „Jerusalem" heisst. Die Erde sodann wird nach der einen Anschauung nur gereinigt und geheiligt, nach der anderen ist sie eine völlig neue göttliche, und mitunter ist zu dem Zweck einer gänzlichen Neuschöpfung der Weltuntergang vorausgesetzt. Der Begriff „Erde" macht in der Eschatologie unseres Zeitraumes eine Wandlung durch, indem das Moment des Widergöttlichen, der gottfeindlichen Materie in

ihn aufgenommen wird; in diesem Fall ist die gegenwärtige Erde nicht fähig erachtet, Stätte des Heils zu werden, und man erwartet daher entweder die Schöpfung einer völlig neuen, von sündiger Materie freien Erde, oder man denkt sich als Stätte des Heils den der Erde entgegengesetzten Himmel. So wird auf den Untergang des Weltalls hin bald die neue Erde Sib IV 186 vgl. Jub 23, bald der Himmel Hen 91 16 Bar 51, bald das Paradies Esr 7 36 (§ 40, 2 e) als Stätte des Heils gesetzt. Endlich ist auch das Paradies nicht überall am gleichen Ort gedacht, wie eben „Paradies" überhaupt nicht immer ein lokaler, sondern zuweilen ein sachlicher Begriff (im Sinn von „Heilsgut") ist; demgemäss konnte man das Paradies überall da suchen, wo man das Heilsgut suchte: auf der Erde, im Himmel, zwischen Himmel und Erde oder auch in der Nähe Jerusalems.

b) Die nationale, irdische Eschatologie braucht Palästina, Jerusalem oder auch die Erde als Heilsschauplatz, in die allgemeinmenschliche irdische Eschatologie gehört die Erde, in die allgemeinmenschliche überirdische das Paradies, die verklärte Welt und der Himmel. Das himmlische Jerusalem taucht auch in der übernationalen Eschatologie auf, umgekehrt benutzt das nationale Zukunftsbild ass.Mos 10 einen transscendenten Heilsort (das selige Israel ist an den Himmel erhöht und sieht seine Feinde auf der Erde). Nicht immer ist die Heilsstätte klar gezeichnet und besonders sind es die Bilderreden Henochs, die eine einheitliche Anschauung hierüber vermissen lassen. Das eine Mal setzen sie nämlich ganz deutlich die Erde als Heilsort voraus (die Erde freut sich und die Gerechten wohnen und wandeln auf ihr 51 5, das Licht leuchtet den auf dem Festland wohnenden Auserwählten 38 2, die Engel bringen ihnen die Geheimnisse der Gerechtigkeit auf die Erde herab, auf der es sonnenhell geworden ist 58 5; umgekehrt werden die Sünder von der Oberfläche der Erde vertrieben 38 1 53 2 69 27f. 45 6 und dürfen dieselbe nach deren Umwandlung nicht mehr betreten 45 5); dieser Besitz der Erde durch die Seligen steht im Gegensatz zum jetzigen Besitz durch die gottlosen Feinde. Anderwärts scheint der Himmel oder die Transscendenz als Heilsort zu gelten, doch sind die Aussagen hier nicht so klar. Wenn der Seher z. B. in 41 2 sagt: „ich sah alle Geheimnisse der Himmel und wie das Reich verteilt wird . . ., daselbst sah ich die Wohnungen der Auserwählten und die der Heiligen, und meine Augen sahen dort, wie alle Sünder von da weggetrieben werden und ihres Bleibens nicht ist", so denkt er zwar nicht an die präexistente, sondern an die eschatologische Gemeinde und das Reich ist ein himmlisches Reich, aber es ist möglicherweise mit der Erde gleichgesetzt, vgl. noch 45 2—5. Zum eschatologischen Sitz des Menschensohns (52 4 45 4 62 14; 48 6) vgl. § 35, 10. Ausserdem ist in HenB wie in Daniel ein geheimnisvolles Dunkel über dem Ort, auf dem der Gerichtsthron aufgestellt und von dem aus das Gericht gehalten wird 45 3 62 2 69 26ff., nur das Gericht des Menschensohnes über die Engel 61 8 ist wohl sicher im Himmel gedacht. Neben diesen Aeusserungen, die die Erde bezw. die Transscendenz als die Stätte des Heils darstellen, redet der Verfasser noch unbestimmt von den zahllosen „Wohnungen der Gerechten", die die Auserwählten alle beisammen haben 45 4 48 1 61 4, und von der Gegend im Norden, nach der die Engel mit langen Schnüren fliegen, um die Masse und die Schnüre der Gerechten zu diesen zu bringen, dass sie sich in Ewigkeit auf den Namen des Herrn d. G. stützen 61 1—3; vgl. zu der Gegend im Norden die Lage des

Paradieses No. 4 b. — Wenn sich nun in diesen Angaben der Bilderreden vor allem die Erde und die Transscendenz als Stätten des Heils bezw. des Gerichtes gegenüberstehen, so beweist das nicht etwa für verschiedene Urheberschaft in den betreffenden Abschnitten, sondern für eine gewisse Verschwommenheit des Denkens und für eine in der Natur der Sache liegende Verschwommenheit der Situation, wie ähnlich in den Synoptikern die βασιλεια των ουρανων bald als eine irdische gedacht ist, bald der eschatologische Vorgang mehr in die transscendente Welt gehoben wird. Die Heilsstätte ist eben die verklärte Welt, die Erde ist der Himmel, der Himmel ist die Erde, die Kluft ist weg, Gott, Menschensohn und die Seligen wohnen beisammen. So bringt der Verfasser Himmel und Erde in enge Verbindung und lässt sie wie eine Einheit erscheinen, wenn er z. B. in 45 4 f. die alte Verheissung wiederholt, Gott werde den Himmel umwandeln und zum Segen und Licht machen und er werde die Erde umwandeln und sie zum Segen machen und seine Auserwählten darauf wohnen lassen, oder wenn er in 45 2 sagt, dass die Leugner der Seligkeit und der Existenz Gottes weder in den Himmel hinaufsteigen noch auf die Erde gelangen dürfen. Wie in dem vorliegenden Punkt, so vermag dieser Apokalyptiker überhaupt Transscendenz und Sichtbarkeit zu vereinigen (§ 3, 6 g und § 28, 3): Der Menschensohn und ebenso die Gemeinde der abgeschiedenen Gerechten kommen aus der verborgenen Welt in die sichtbare, die Leiblichkeit der Seligen ist immateriell und materiell zugleich, die Geister erfüllen jetzt schon den Kosmos 61 10, die seligen Menschen werden Engel; gleicherweise fliessen Himmel und Erde in eins zusammen. — Im Rest bleiben Hen 56 und 57; beim Völkersturm ist „die Stadt der Gerechten Gottes“ im Lande der Auserwählten Gottes, also wohl Jerusalem, der Heilsort 56 6 f., nach 57 1 zieht die Menge der dem Heil zustrebenden Scharen „von Osten nach Westen zum Süden“.

Nicht immer ist eine Stätte des seligen Lebens genannt oder bewegt sich die Angabe nur in schwachen Umrissen. Die Essener z. B. verlegen den seligen Ort „jenseits des Ozeans“ und denken sich ihn als ein Paradies, das weder Regen noch Schnee noch Hitze trifft und das durch einen Zephyr vom Ozean her immerfort gekühlt wird Josephus B II 155. Baruch spricht von dem Land des Glaubens und dem Ort der Hoffnung (regio fidei und locus spei, neben os gehennae und status vindictae) 59 10. Vollends unbestimmt sind sl.Hen 61 2 f. (zahllose Bergungsorte für die Guten und für die Bösen sind im grossen Aeon bereitet) und Hen 108 13 („Wohnung rechtschaffener Wege“).

2. Palästina und Jerusalem.

a) Unter den näheren Angaben über die Heilsstätte muss die eschatologische Benützung Palästinas vorangestellt werden. Palästina ist das heilige Land und ist das Land der Heilszeit, wie wir in § 43, 3 Aussprüche wiederzugeben hatten, nach denen das Heil für den Einzelnen an das Land der Verheissung geknüpft ist, Aussprüche, die dem Juden sagen, dass der Bewohner Palästinas selig werde, oder gar, dass nur der Bewohner Palästinas Rettung finde. Naturgemäss bleibt die nationale Eschatologie am heiligen Land als an dem Boden des künftigen Gottesreiches hängen. So in Hen 90, wo allemnach Palästina („das liebliche Land“ v. 20) der Schauplatz des Gerichts und des Heils und die Heimat des erlösten Volkes sein soll; ebenso in Dan 7 27 Tob 13 f. akr.Bar 4 f. Ps Sal 11 17 f. Philo de execr. 9, in den Gebeten und in Aeusserungen rabbinischer Theologen (habinenu B: lass uns wohnen auf den Gefilden deines Landes; Eleasar v. M. in mechilta 51 a: wenn die Israeliten den Sabbat halten, giebt Gott ihnen das Land Israel). Die Gesichte in Hen

1—36 und die Sibyllinen, die beide von Israel ausgehend in allgemeineren Tönen reden, richten das Heil entweder in Palästina oder auf der Erde ein. Während z. B. Hen 10 und wohl auch c. 5 an die letztere denken, soll vermutlich mit dem „gesegneten Land“ inmitten der Erde, in dem auch die Schlucht für die Verdammten liegt, c. 27 und mit dem Haus Gottes 25 5 auf Palästina bezw. auf Jerusalem und das Heiligtum hingewiesen sein. Nach Sib V 281 f. bleibt im verwüsteten Erdball die heilige Erde der Frommen das allein fruchtbare Land, vgl. III 581 652 ff. V 414 ff. Wenn bei den Apokalyptikern Esra und Baruch diese eschatologische Tradition zum Wort kommt, so geschieht es meistens im Zusammenhang mit den Wehen der letzten Zeit (Esr 9 8 is relinquetur . . . et videbit salutare meum in terra mea et in finibus meis, quoniam sanctificavi mihi a saeculo) oder mit der messianischen Vorperiode Esr 7 26—28 (ausser dem Messias erscheinen die Stadt und das Land, wahrscheinlich in verklärter Gestalt 7 26) 11 f. (12 34) Bar 29 36 ff. Sicherlich lokalisiert Bar 29 das den Wehen folgende messianische Heil in Palästina (29 2), wenn gleich die Darstellung v. 4 ff. (vgl. v. 5) allgemeinerer Natur ist, und die Vision c. 36—40 erwähnt ausdrücklich den Zion (40 1) und das von Gott erwählte Land (40 2) als Heilsstätte. Die gleiche Anschauung vertritt die Apokalypse vom Messiasmenschen Esr 13 (v. 48 f.). Die nationale erweiterte Eschatologie der Jubiläen lässt Palästina und den Zion als den Mittelpunkt des Heils (1 28), aber so, dass vom Zion aus die ganze Schöpfung, die Erde, geheiliget wird 4 26; c. 23 giebt der eschatologischen Situation keinen Namen. In Hen 94 ff. bleibt der Blick wohl auf Palästina beschränkt und von der Wochenapokalypse wird zunächst für die achte Woche das heilige Land und die heilige Stadt, für die zehnte der Himmel als Stätte des seligen Lebens erwähnt 91 13 16. Auch die Formeln „das Land erben“, (τὴν) γῆν κληρονομεῖν Hen 5 7, das „Land der Lebenden“ Jub 22 22 haben ihre Wurzel in der Vorstellung von Palästina als dem Land der Heilszeit (vgl. Tob 4 12) und sind von da aus ins Breite gewachsen. — Um alle die vielen Heilsgenossen zu fassen, denkt man sich, werde das Land Israel wie ein Weltbaum sich ausdehnen, dem Feigenbaum gleich, der unten kurz und oben breit ist sifre 65 a zu Dt 1 1. Nach Ps Sal 17 28 soll das Land (vom Messias) wieder in Stämme gegliedert werden, und eine Baraita will wissen, dass das Heilsgebiet unter dreizehn Stämme verteilt werde b. baba b. 121 b, vgl. t.Juda 25 Benj 10.

b) Jerusalem-Zion ist die gegebene Stätte des Heils (§ 45, 2 u. § 25, 2 d), und da die Stadt auch als himmlisches Jerusalem auftritt und ins Allgemeinmenschliche erhoben wird, ist sie in den meisten eschatologischen Schriften, in Abschnitten der nationalen wie der erweiterten Eschatologie erwähnt. Den Namen Jerusalem lesen wir in den nationalen Stellen Ps Sal 17 30 22 11 1 ff. Tob 13 f. akr.Bar 4 f. Jub 1 28, in den jüdischen Gebeten und in rabbinischen Stellen wie pesikta XII und sifre 65 a, in der jüdisch gesinnten Abrahamapokalypse c. 29, in Bar 6 9 vgl. 32 4, in Esr 10, als nationales und übernationales Jerusalem in t.Dan 5, als himmlisches Jerusalem in sl.Hen 55 2. Der Name Zion steht in Jub 1 28 4 26 Bar 40 1 32 4 Esr 13 35 f., wo überall der nationale Gedanke herrscht. Der Symbolist von Hen 90 nennt sein eschatologisches Jerusalem „das neue Haus“ v. 29 ff., vgl. noch die allgemeinen Ausdrücke „Stadt der Gerechten Gottes“ Hen 56, urbs, aedificatio Bar 4 2—6 (von der

himmlischen Stadt, vgl. 32 3), civitas Esr 7 26 8 52 (aedificata est c.). In der Vision Esr 10 erscheint Jerusalem als Weib. Auch die Sibyllinen gebrauchen, wenn sie das Heil nach Jerusalem verlegen, immer Umschreibungen statt des Namens V 260 ff. 420 III 785 („Jungfrau") 657 ff. 702. Mit dem Messias zusammen ist die Stadt in Ps Sal 17 Sib V 414 ff. Esr 7 26 13 35 f. Bar 40 1 (Hen 90) erwähnt, mit dem Völkersturm ist sie in Sib III 657 ff. Esr 13 Hen 56 (Hen 90) verbunden. Auch verdient es Beachtung, wie nach dem jetzigen Zusammenhang in Esr 7 26 ff. das Jerusalem der messianischen Vorperiode mit in den Weltuntergang verschlungen wird und in der darauffolgenden Seligkeit das Paradies in der Mitte steht 7 36.

c) Jerusalem, Palästina und Paradies werden zuweilen miteinander vermischt. Von Haus aus ist Jerusalem-Palästina die Stätte des seligen Israel, das Paradies die Stätte des seligen Menschen; wie aber die Seligkeit Israels und die des seligen Menschen in der späteren Eschatologie leicht ineinanderfliessen, so auch der Heilsort der beiden. Nach Hen 25 5 nämlich wird der Lebensbaum, das Zeichen des Paradieses, an einen heiligen Ort beim Haus des Herrn (d. h. doch wohl in Jerusalem) verpflanzt, also Jerusalem zum Paradies gemacht, wozu spätere rabbinische Aussprüche wie in b. joma 21 b und sanh. 100 a zu vergleichen sind. Ebenso hat der Apokalyptiker das gesegnete Land in 27 1 wie einen Baumgarten, also ähnlich dem Paradies beschrieben. Im übrigen ist es das überirdische Jerusalem, das mit dem Paradies zusammengestellt wird, wobei dann Jerusalem, losgelöst von dem nationalen Boden, ganz allgemein ein Name für den Seligkeitsort ist. Die ausführlichste Auskunft giebt Bar 4 3 ff.; nach dieser Stelle wurden beide, Jerusalem und das Paradies, gleichzeitig erschaffen, dem Adam gezeigt und nach dem Fall ihm entzogen, späterhin wurden sie dem Abraham und dem Mose gezeigt und sind jetzt bei Gott verborgen, bis dann die Stadt einmal geoffenbart werden soll. Hier sind das Paradies und das himmlische Jerusalem einerseits verbunden, andererseits geschieden; beide liegen in der Transscendenz, ist etwa das Paradies die selige Heimat der Urzeit, Jerusalem die der Endzeit? Ebenso ist in Esr 8 52 (vobis apertus est paradisus, plantata est arbor vitae, . . . aedificata est civitas) an die geographische Lage der Stadt (Jerusalem) nicht gedacht, sondern dieses Wort nur ein Ausdruck mehr für „Ort der Seligen". Vollends sind Jerusalem und das Paradies in t. Dan 5 verquickt („die Heiligen werden in Eden ruhen und über das neue Jerusalem werden die Gerechten frohlocken"), indem Jerusalem = Eden = Heilsort gefasst bezw. als die Wohnstatt der Seligen im paradiesischen Gebiet betrachtet wird. Endlich liefert das slavische Henochbuch seinen Beitrag, das den Henoch für gewöhnlich ins Paradies, nach 55 2 aber in das oberste Jerusalem im Himmel entrückt werden lässt. Die Loslösung Jerusalems von der geographischen Scholle entspricht der Loslösung des Gehinnom von der Schlucht im heiligen Land (§ 39, 3 d).

3. Die Erde.

Im jetzigen Aeon sind die Gottlosen die „Erdbewohner", die die Erde besitzen u. s. w. (§ 23, 4 a), in der Heilszeit wird die Erde in der Hand der Seligen sein. Zunächst sind es hauptsächlich Henochstellen, die an dieser Tradition teilnehmen. Nach Hen 10 16 ff. wird die Erde für die Heilszeit von aller Sünde und allen Sündern gereinigt und von aller Sünde und von allem Uebel

rein bleiben, statt dessen kommt der himmlische Segen auf sie herab, und von Ende zu Ende in Gerechtigkeit bebaut wird sie ungeheure Fruchtbarkeit beweisen. Wahrscheinlich soll auch in Hen 107 und in Hen 5 die Erde der Heilsschauplatz sein, woran 5 7 (κληρονομήσουσιν τὴν γῆν) nichts ändert. Ueber die verklärte Erde in HenB haben wir (No. 1b) gesprochen. Die Heilsbeschreibungen Bar 29 und 70 ff. sodann gehen von der Situation des heiligen Landes aus 29 2 71 1, zeichnen aber ein Heil, das sich über die ganze Erde erstreckt (73 2 perambulabit gaudium in universa terra, vgl. 29 5), wie es auch den Menschen, nicht den Israeliten betrifft. Ebenso breitet sich nach Jub 4 26 die Seligkeit vom Zion über das Universum aus. Die Sibyllinen kennen teils das heilige Land, teils die Erde als Heilsstätte: nach III 367 kommt das eschatologische Glück über „Asien und Europa“, in III 744 wird eine Seligkeit, die vornehmlich in Naturgütern gefunden wird, der ganzen Erde zugedacht, nach III 767 ff. (und wohl auch III 49) dringt die Gottesherrschaft zu allen Menschen durch, wobei die Frommen Gottes die Welt besitzen und Erde und Wasser ihnen dienstbar werden, II 31 320 f. heben vor allem die künftige Ungeteiltheit der Erde hervor. Besonders deutlich macht die vierte Sibylle, die eine Zerstörung des alten Baus durch Weltbrand weissagt, die Erde zum Heilsschauplatz und die Frommen zu ihren einzigen Bürgern v. 24 45 186. Auch die Schilderung von t.Levi 18 ist hier zu erwähnen (der Priesterkönig ist Richter über die Erde in einer Menge von Tagen u. s. w.), wenn nicht die im weiteren folgenden Verse wörtlich genommen werden müssen, nach denen der Messias den Seligen das Paradies öffnet.

4. Das Paradies.

a) Der Name. Es heisst Gan (Garten) Eden im Talmud, in Jub 3 12 4 23 26 8 16; ἐδέμ t.Dan 5; Garten Edem Abr 12 21; Garten Eden in Eden Jub 2 7; ein Garten in Edem sl.Hen 31 1; Paradies Edems sl.Hen 8 6 42 3 Sok; Garten oder Paradies der Gerechtigkeit Hen 32 3 (ὁ παράδεισος τῆς δικαιοσύνης) 77 3 vita 25; Garten der Gerechten Hen 60 23, Garten, wo die Gerechten wohnen 60 8; Garten des Lebens Hen 61 12; פרדס παραδεισος paradisus z. B. t.Levi 18 Esr 7 36 Bar 51 11 59 8 Sib prooem. 86 Philo de plant. 9; paradisus visitationis et jussionis dei vita 29. Diese Namen gelten teils vom Paradies Adams, teils vom eschatologischen Paradies. Im letzteren Fall liegt der Gedanke zu Grunde, dass die Heimat der Seligen wie die goldene Heimat der ersten Menschen sein soll. — Das Paradies ist am Anfang der Schöpfung geschaffen Esr 6 2 f., ehe die Welt ward 3 6, als eines der sieben vor der Welt entstandenen Urdinge b. pes. 54a ned. 39b, oder am dritten Tag, dem Tag der Pflanzen Jub 2 7 sl.Hen 30 1 vgl. Esr 6 42 (s. GUNKEL). Dieses Schwanken entspricht dem Schwanken in der Frage, ob das Paradies zur Erde oder zum Himmel gehört.

b) Seine Lage. Die jüdischen Schriftsteller haben das Paradies nämlich teils auf der Erde, teils im Himmel, teils zwischen Himmel und Erde gesucht. Es liegt nach Abr 21 auf der Erde, am Ende der Erde Hen 60 23, im Osten sl.Hen 31 1 42 3 Sok Hen 32, in der Nordgegend des Weltalls Hen 77 3 vgl. 61 1 70 3, wornach Henoch bei seiner Entrückung zwischen zwei Himmelsgegenden, Norden und Westen, wo die Erzväter wohnen, niedergesetzt wird, und vgl. den Götterberg im Norden Jes 14 13. Nach Hen 60 8 liegt östlich vom

Garten eine unübersehbare Wüste, der Ort des Behemot, und nach schir r. 6 9 muss man fünfhundert Jahre reisen, um zum Lebensbaum zu kommen. Der slavische Henoch lokalisiert das Paradies zwischen Himmel und Erde (an den Ausgang der Erde, zwischen Verweslichkeit und Unverweslichkeit) 8 5 f; vgl. Hen 65 2 106 8, wornach Noah an die Enden der Erde geht und dort mit lauter Stimme nach Henoch bezw. Methusalah schreit (die sich wohl im Paradies befinden); vgl. weiter die Vorstellung vom Paradiesberg, der in den Himmel hineinreicht Hen 24 f. und die Aussage in sl.Hen 42 3 Sok, dass das Paradies gegen den dritten Himmel offen, gegen diese Welt verschlossen sei. Andere Stellen aber erzählen ganz deutlich von einem Paradies im Himmel; so verheisst Baruch den Frommen, dass sie in den weiten Höhen jener Welt als Engel wohnen und dass die weiten Räume des Paradieses vor ihnen ausgebreitet sein werden 51 11 (vgl. Esr 8 52 7 36), βιος 37 und sl.Hen 8 wissen sogar genau, dass der selige Ort im dritten Himmel liege. Vermutlich nimmt auch Hen 61 12 einen himmlischen oder doch transscendenten Boden für den Garten des Lebens an. — In sl. Hen 8 und wohl in vita βιος ist nun ein doppeltes Paradies behauptet; das eine ist nach sl.Hen 8 im dritten Himmel und von ihm gehen die Quellen in das Paradies Edems an der Grenze zwischen Himmel und Erde herab. Die Versetzung des Paradieses in den Himmel ist entweder eine von Anfang an selbständige eschatologische Tradition gewesen, oder ist sie erst die Folge des Glaubens, dass die Frommen mit dem Tod in den Himmel kommen und dort zusammenwohnen, wobei die bisherige Form der seligen Stätte der Urzeit und der Endzeit (Garten u. s. w.) festgehalten wurde. Die Annahme zweier Paradiese wäre dann aus der Vereinigung der Theorie vom himmlischen Paradies mit der früheren einfacheren Anschauung entstanden. (Wie sich sl.Hen 8 und 42 3 Sok zusammenreimen, ist nicht recht klar.)

c) Beschreibung des Paradieses. Der wandernde Henoch schaut das Paradies als Gottesberg, denn er sieht den Lebensbaum auf dem höchsten der sieben Berge wachsen, der beim Gericht der Thron Gottes sein wird 24 f. (vgl. die Entrückung des Henoch auf einen hohen Berg 87 3); am jüngsten Tag wird freilich der Lebensbaum nach Jerusalem verpflanzt 25 5. Vom Gottesberg redet auch Jub 4 26, wo der Garten Eden, der Berg des Ostens, der Berg Sinai und der Berg Zion als die vier Gottessitze zusammengestellt sind. Sonst beschreibt man das Paradies eben als Garten. Die Grösse desselben durfte einst Mose erfahren Bar 59 8, aber die Rabbinen wissen sie auch (b. taan. 11 a: das Paradies ist 60 mal grösser als die Welt und seinerseits der 60. Teil Edens, Eden ist der 60. Teil von Gehinnom; oder schir r. 6 9: die Welt ist der 60. Teil des Gartens in Eden, für Eden selbst giebt es kein Mass). Nach sl.Hen 8 1 hat das Paradies mehrere Teile, was die späteren Rabbinen ins einzelne sich ausdenken. Von Pforten oder Thoren des Paradieses reden vita 31 t.Levi 18 (vgl. Sib III 770: μακάρων πύλαι). — Für gewöhnlich also ist das Paradies ein grünender Garten Hen 60 8 Sib prooem. 86 (vgl. die Namen), von unaussprechlicher Schönheit sl.Hen 8 1, viele Bäume sind darin (vgl. die Beschreibung des gesegneten Landes in Hen 27 1 Bar 29), gross, sehr schön und herrlich Hen 32 3 sl.Hen 8 2 und ohne Ausnahme fruchtbar sl.Hen 8 7, herrliche Blumen sieht man blühen Esr 6 3 (vgl. die Blumen als Sinnbilder der Tugenden in griech. Bar 12), Wohlgerüche erfüllen die Luft Hen 24 3 ff. 32 3 f. sl.Hen 8 2 βιος 38

29 vgl. Esr 6 44 Bar 29 7. Alle Nahrung ist da sl.Hen 8 2, wie Abraham erzählt, dass er im Garten Eden die gerecht Handelnden, ihre Speise und ihre Seligkeit gesehen habe Abr 21.

d) Ein Baum ist unter den andern von besonderer Bedeutung Hen 24 3. In Hen 32 3ff. ist es ein Baum der Weisheit und das Essen von seiner Frucht, die wie die Weintraube schmeckt, so gut, giebt den Heiligen grosse Weisheit.

Der Weisheitsbaum ist ursprünglich ein Zauberbaum, durch den man Kräfte dämonischen Wissens, Zukunftsschau u. dgl. gewinnt. Dieser Weisheitsbaum ist wohl die Wurzel der Vorstellung vom Baum der Erkenntnis in Gen 2. In der Genesiserzählung (c. 2f.) sind zwei Vorstellungen vermengt, die vom Lebensbaum und die vom Weisheitsbaum. Der Weisheitsbaum ist der Gottheit vorbehalten, da sie allein die Zukunft weiss; der Mensch frevelt, wenn er die Geheimnisse wissen will, wie nach Hen 6 das Verbrechen der Engel in der Mitteilung der Geheimnisse an die Menschen besteht und in 69 11 der Tod mit diesem Zuvielwissen in Verbindung gebracht wird. Der Lebensbaum dagegen ist für Götter und Menschen das Mittel zur Erhaltung des Lebens, kann also dem Menschen im Anfang nicht verwehrt gewesen sein. Jetzt ist die Sache in Gen 2f. verwirrt, und ausserdem hat der biblische Erzähler den Weisheitszauberbaum vergeistigt. — Die Frucht vom Weinstock als Frucht der Verführung erscheint auch in Abr 23 griech.Bar 4, vgl. über die Frucht des Paradiesbaumes b. sanh. 70a ber. r. 2 9 pesikta XX.

In βιος 22 28 Esr 8 52 sl.Hen 8 3 ist der Wunderbaum Lebensbaum genannt (vgl. IV Mk 18 16 Ps Sal 14 3). Er steht in der Mitte des Gartens, unsagbar schön und duftend, geschmückt mehr denn alle Kreatur und von allen Seiten an Gestalt aussehend wie Purpur und feurigen Aussehens; er bedeckt alles, ist also der Weltbaum, und er hat Erzeugnisse von allen Früchten, ist also der Baum κατ' ἐξοχήν. In vita und βιος ist er genauer als Oelbaum beschrieben (z. B. vita 36: arbor misericordiae dei, de qua currit oleum vitae, vgl. βιος 9), und sein Oel wird als Lebenssalbe verwendet, vgl. sl.Hen 22 8. Die Rezension B von sl.Hen 8 3 5 sodann stellt wie die biblische Geschichte zwei Bäume nebeneinander, einen Baum des Lebens und einen immerfliessenden Oelbaum. T.Levi 18 erwähnt das „Holz des Lebens", von dem die Seligen essen (vgl. Philo quaest. in Gen. I 10 apk. Joh.). Die Segenskraft, die nach diesen Aussagen von den Bäumen ausgeht, wird anderwärts auch auf das Wasser zurückgeführt; es sind Quellen und Flüsse im Paradies Abr 12 21, Quellen, die Honig, Milch und Oel fliessen lassen sl.Hen 8 5ff. (Sib II 319). Ein Strom geht vom Garten aus Abr. 21, und nach sl.Hen 8 5f. entspringen im oberen Paradies zwei Quellen, die sich in vier Teile teilen, in das Paradies Edems herabgehen und von da im Kreislauf die Erde umfliessen. Vgl. hierzu griech. Bar 10 und Lk 16 24, weiter die Beschreibung des Zwischenortes in Hen 22, in dem die Abteilung für die Gerechten mit einer Wasserquelle versehen ist, und den Heilsort in Hen 48 1, an dem ein unerschöpflicher Brunnen der Gerechtigkeit und viele Brunnen der Weisheit fliessen. Das Gegenteil hierzu ist Feuer und Durst der Hölle. Nach anderer Anschauung ist das Paradies von Wassern umflossen vita 29, wodurch es vor den Unbefugten verschlossen wird.

e) Da nun das Paradies zu den Erstlingen der Schöpfung gehört, ist es auch in der Gegenwart schon da; die eine Ansicht geht dahin, dass es jetzt schon bewohnt sei, die andere, dass es nur für die Endzeit aufbewahrt werde. Im ersten Fall gilt das Paradies zuvörderst als Wohnung Gottes, die derselbe dauernd inne hat (Jub 8 19 3 12: es ist Gottes Wohnung und das heiligste der

Heiligtümer, in dem jeder Baum heilig ist), oder die er von Zeit zu Zeit besucht, indem er dann allemal am Lebensbaum seinen Sitz nimmt sl.Hen 8 3 βιος 22. Ausserdem werden natürlich in erster Linie die Vorväter genannt, wenn von voreschatologischen Bewohnern die Rede ist. Adam ist von seiner Wiederbegnadigung an bis zum Endtag der Welt dorthin erhoben βιος 37, ebenso Henoch Hen 60 8 Jub 4 23 vgl. Hen 89 52 70 3f. (mitsamt den Erzvätern und Gerechten). An ein paar Stellen ist von dem weiteren Kreis der Gerechten behauptet, dass sie jetzt schon im Garten Eden wohnen Hen 60 8 23 61 12 70 4 Abr 21 vgl. b. ber. 28 b 16 b.

B. ber. 28b („vor mir", sagt der sterbende Jochanan, „liegen zwei Wege, einer zum Edengarten und einer zum Gehinnom") und 16b (Gebetsschluss des Eleasar: mögest du unseren Anteil setzen im Edengarten) stellen sich zu Lk 23 43 mit der Ansicht, dass der Fromme nach dem Tod in das Paradies kommt; die Aussprüche sind aber nicht zur Eschatologie zu ziehen, wenn sie die sofortige definitive Seligkeit des abscheidenden Individuums lehren wollen. — Nach sl.Hen 42 5 Sok vgl. 32 1 werden Adam und die Urväter vor Henoch erst am jüngsten Tag ins Paradies geführt, sind also wohl im Hades gedacht, vgl. Hen 22 und den christlichen Einschub von vita 42.

f) Teils in Ergänzung, teils im Gegensatz zu den genannten Stellen betonen andere, dass das Paradies für die Endzeit bestimmt sei. Es wird von Gott für die Gerechten bereit gehalten Bar 4 6 sl.Hen 9 42 3 Sok. Seit Adams Fall ist es verschlossen, durch Engel bewacht sl.Hen 8 8 42 3f. Sok vgl. Hen 20 7 32 2, keinem Sterblichen ist es erlaubt, den Lebensbaum anzurühren bis zum grossen Gericht Hen 25 4. Aber in der Endzeit wird das Paradies für die Seligen geöffnet Esr 8 52 vgl. Sib III 769 (ἀνοίξειν), der Priesterkönig öffnet die Thüren des Paradieses und stellt das gegen Adam drohende Schwert weg t.Levi 18; beim jüngsten Gericht erscheint das Paradies der Seligkeit Esr 7 36 und die Räume desselben werden vor den Frommen ausgebreitet Bar 51 11. Für immer hausen diese nun darin Sib prooem. 86 sl.Hen 65 10 t.Dan 5 (ruhen in Eden), und alle Wonne des Paradieses wird ihnen gegeben βιος 13. Nach βιος 13 und sifra 111b wohnt Gott mit den Seligen in der Heilszeit dort zusammen (§ 46, 5b). Die Heiligen nähren sich vom Lebensbaum Esr 8 52 t.Levi 18 βιος 28 vgl. Abr 21, der nach Hen 25 4 ff. an den heiligen Ort beim Haus Gottes verpflanzt und den Gerechten und Demütigen übergeben wird, wobei seine Frucht denselben zur Speise und zum Leben dient und sein Duft ihre Gebeine erfüllt (§ 46, 3c u. 7c); nach Esr 7 123 ist die Frucht des Paradieses ewig und verschafft Sicherheit und Heilung (securitas et medela). Sl.Hen 65 10 beschreibt den seligen Garten als Licht und giebt ihm ewige Dauer (das „helle unverwesliche Paradies"). Dass das Paradies zuweilen der Gehenna gegenüber gedacht ist (Esr 7 36 vgl. sl.Hen 10), wurde § 46, 9 bemerkt.

g) Die eschatologischen Schriften und Stellen, die das Paradies als Wohnort der Seligen erwähnen, sind also: die Esraapokalypse 7 36 123, der slavische Henoch 65 10 9 42, βιος c. 13 28, das Prooemium der Sibyllinen (v. 86); auch die rabbinische Theologie benützt es, aber wahrscheinlich unter der Annahme, dass das fromme Individuum mit dem Tod in den Edengarten für immer kommt b. ber. 28b 16b. In t.Dan 5, wo neben Eden das neue Jerusalem steht, ist die Situation nicht recht klar, Sib III 769f. giebt nur einen Anklang an das Paradies (τοῖς πᾶσιν ὑπέσχετο γαῖαν ἀνοίξειν καὶ κόσμον, μακάρων τε πύλας); in Esr 8 52 und vielleicht auch in t.Levi 18 erscheint das Paradies mehr als Heilsgut denn als Heilsort; in Bar 51 11 fliesst es ganz mit dem Himmel

zusammen. Ob das eschatologische Paradies auf Erden oder im Himmel bezw. in der Transscendenz gesucht wird, ist nicht immer klar; allemnach ist es in Bar 51 11 Esr 8 52 7 36 123 sl.Hen ber. 28b t.Dan 5 transscendent gedacht. Sicherlich ist mitunter die plastische Vorstellung des Gartens und des Lebensbaumes verschwunden und Paradies zum blossen Gleichniswort für Seligkeitsort bezw. Himmel geworden. Sämtliche Paradiesesstellen behandeln nicht die nationale Hoffnung, sondern die Seligkeit des Frommen; mit dem Messias ist das Paradies nur in t.Levi 18 zusammengestellt, in einem Abschnitt, in dem der Messias (Priesterkönig) durchaus allgemeinmenschliche, übernationale Züge trägt. Wo das Paradies mit Jerusalem in Verbindung gabracht wird (Bar 4 Esr 8 52 t.Dan 5), da ist Jerusalem selbst immer über das Nationale hinaus erweitert, abgesehen davon, dass diese drei Stellen keine deutlichen Beweise für die Bedeutung des Paradieses als eschatologischen Heilsortes sind; nach Hen 25 4 endlich wird nur der Lebensbaum (und zwar für die „Gerechten", nicht für die Nation) an den Tempel verpflanzt. Es ist daher der Schluss berechtigt, dass das Paradies als Heilsort eigentlich nur in der erweiterten, allgemeinmenschlichen Eschatologie seinen Platz hat, wie es ja auch jenseits der Geschichte Israels liegt.

In spiritualisierender Weise werden die Frommen Ps Sal 14 3 „das Paradies des Herrn, die Bäume des Lebens" genannt, womit gesagt sein soll, dass die lebendigen Knechte Gottes selbst Wurzel und Träger des Lebens seien; vgl. zu dem Ausdruck die Bezeichnung der frommen Gemeinde als Pflanze der Gerechtigkeit § 46, 4 e. Ps Sal 14 4 spricht von der Pflanzung der Gerechten. — Das mystische Spekulieren der Rabbinen wird als „Eingehen in das Paradies" beschrieben b. chag. 14b j. chag. 77b tos. chag. II 3 s. BACHER I 339 A. 4.

5. Die obere Welt, der Himmel.

Eine merkwürdige Aussage innerhalb der nationalen Eschatologie verheisst für das Volk Israel einen himmlischen Heilsschauplatz; es ist ass.Mos 10, wo auch sonst Züge der erweiterten Eschatologie mit den nationalen sich mischen (v. 1 Zabulus und Tristitia, v. 2 der Erzengel als Vollstrecker des Gerichtes, v. 7 die Vernichtung der Götzen) und wo behauptet wird, Gott werde Israel erhöhen und am Sternenhimmel, am Ort ihrer Wohnung, schweben lassen, während ihre Feinde auf der Erde sind v. 9. Auch Philo weist in einer halbeschatologischen Aeusserung Israel den heiligen Aether (αἰθὴρ ἱερώτατος) als Erbteil an, während die übrigen sich mit der Erde und den äussersten Grenzen des Alls begnügen müssen vita Mos. I 39. — Sonst ist der Himmel naturgemäss nur in der allgemeinmenschlichen, spiritualisierten Eschatologie Schauplatz des Heils, auf den die Seligen mit dem Endakt versetzt werden. Baruch glaubt in 51 10 (und wohl auch in 30 2), die Seligen werden nach der Auferstehung und nach dem Gericht in den Höhen (in excelsis) der neuen Welt wohnen, ebenso denkt der Verfasser von Hen 104 (beim Endakt werden den Gerechten die Pforten des Himmels aufgethan 104 2 und sie werden Genossen der Engel 104 6) und wohl auch der von Hen 108 und der von Hen 91 16 f., der einen neuen Himmel nach dem Untergang des ersten vorausschaut. Aus der Weisheit Salomos ist die Ansicht bekannt, dass die Weisen und Gerechten in der Heilszeit im Himmel herrschen werden 3 8 5 16. Auch einzelne rabbinische Aussprüche nehmen an dieser Anschauung teil, vgl. die Formel „Söhne des Söllers" für Selige b.sukka 45b und das Gesicht des Jochanan b. S., in dem er die Einladung einer Himmelsstimme vernahm, mit seinen Schülern in den Himmel heraufzu-

kommen b.chag.14b. Wo ferner gesagt wird, dass die Gerechten wie die Sterne oder mehr noch als die Sterne glänzen (Hen 104 108 Esr 7 97 125 Bar 51 sl.Hen 66 7 b.sanh. 101a Weish 3 7), da ist überall auch der Heilsschauplatz ins Ueberirdische verlegt, wie die griechische Spekulation von der Fixsternsphäre, der Totenwiese, träumt als von dem Ort, zu dem die Seelen sich sammeln Clemens Al. strom. V 14 103; die Gleichsetzung der Seligen mit den Engeln hingegen bedingt nicht notwendig einen himmlischen Ort der Seligkeit (vgl. zwar Hen 104 Bar 51 Weish 5 5, aber HenB). Von den genannten Sternenstellen aus sind wir vielleicht befugt, auch in Dan 12 2 f., wo nur die Auferstehung und das Leuchten der seligen Führer, aber nicht die Stätte des ewigen Lebens angegeben ist, einen überirdischen Heilsschauplatz anzunehmen. Es bleibt noch die Frage, ob das „Leben im Licht", zu dem die Frommen nach Ps Sal 3 12 aufstehen, im Himmel bezw. im Transscendenten zu suchen ist. — Möglicherweise ist eine Erhöhung an den Himmel z. B. ass.Mos 10 Dan 12 2 f. und eine Aufnahme in den Himmel z. B. Hen 104 zu unterscheiden.

Der Satz in t.Dan 5: „wer auf Gott vertraut, wird in Wahrheit im Himmel herrschen", ist nicht sicher jüdischer Herkunft. — Wo die individuelle unsterbliche Seele gleich mit dem Tod ihr seliges Los erhält, da geht sie in den Himmel zu Gott: Die Märtyrer bekommen eine feste Stätte im Himmel IV Mk 17 5, sie stehen dem göttlichen Thron nahe 17 18. Die fromme Seele wird aus den Gefahren der Welt in den Himmel entrückt und bekommt einen herzerfreuenden Besitz im Tempel des Herrn Weish 4 17 3 14. Die, die Gott gefallen, wie Henoch, werden in die αθανατα γενη erhoben Philo de post. Cain. 12 CW II 10, sie gehen in den κοσμος νοητος weg (μετανέστησαν) de gigant. 13 CW II 53.

6. Ueberblick.

Bei Palästina und bei der Erde richtet sich der Blick auf die Gesamtheit, während das Paradies und vollends der Himmel die individualisierende Betrachtung voraussetzen. Der Heilsschauplatz Palästina hängt mit dem Glück Israels zusammen; auf der seligen Erde breiten sich die ethischen und religiösen Güter aus, die zum Leben einer Gemeinschaft gehören. Die Idee des Paradieses hat wohl am meisten Ausserjüdisches an sich. Die bemerkenswerteste Vorstellung ist die, dass der selige Mensch in den Himmel kommt; die Erhöhung an den Himmel ist wohl von dem Glauben abhängig, dass die Menschen bezw. die Menschengeister eigentlich Sterne sind (§ 46, 6 d), die Aufnahme in den Himmel setzt jedenfalls die spirituelle Seelenlehre voraus und hat in der Himmelsreise der Ekstatiker einen Vorgang. — Den Schluss möge eine Uebersicht über die hauptsächlichsten Angaben der eschatologischen Heilsörter in der Zeit von Daniel bis Akiba bilden:

Stellen	Palästina	Jerusalem-Zion	Himml. Jerusalem	Erde	Paradies	Himmel
Daniel	7 27 Israels Herrschaft	—	—	—	—	12 2 f. Glanz der Weisen
Henoch	25 5 das heil. Land mit Tempel und Lebensbaum	—	—	5 7 ff. Heil der Gerechten	—	—
	—	—	—	10 16 ff. Heil d. Menschen	—	—
	27 1 das heil. Land als Baumgarten	56 Völkersturm	—	HenB der Himmel auf Erden (Verwandlung)	—	HenB der Himmel auf Erden (Verwandlung)
	90 das heilige Land	—	90 neues Jerus. auf Erden	—	—	—
	91 13 8. Woche (Tempel)	—	—	—	—	91 16 10. Woche: die Seligen im neuen Himmel (nach Untergang des ersten)
	94 ff. Herrschaft der Gerechten, Bedrückten	—	—	—	—	—
	—	—	—	107 Heil d. Gerechten	—	104 die Seligen im Himmel
	—	—	—	—	—	108 die Seligen im Himmel
Tobit	13 f. Heil Israels	13 f. herrliches Jer.	—	—	—	—
akr. Baruch . . .	4 f. Heil Israels	4 f. herrliches Jerus.	—	—	—	—
Psal Sal	11 17 Heil Israels	11 17 herrliches Jer.	—	—	—	? 3 12 Leben der Seligen im Licht, vgl. überhaupt Ps Sal 3—16
Jubiläen	1 4 26 Zion		—	4 26 Zion heiligt die Erde	—	—
	—	—	—	? 23 das fromme Israel (Erduntergang 23 16)	—	—
Testamente . . .	Juda 22 24 (?)	—	—	Levi 18 Messiasherrschaft auf Erden	Levi 18 die Seligen im Paradies	—
	—	Dan 5 Glück Jerus.	Dan 5 das neue Jer. der Seligen	—	Dan 5 die Seligen in Eden	Dan 5 der Selige herrscht im H.
assumptio Moses .	—	—	—		—	10 9 Israel am Sternenhimmel, die Feinde in [illegible]

slav. Henoch	—	—	(55 2 oberstes Jerus. im Himmel)	—	65 10 9 42 himmlisches Paradies der Seligen (mit Weltuntergang)	
Esra	7 26–28 verklärtes Pal. und Jerus. in der mess. Vorperiode			—	7 36 123 8 52 himml. (?) Paradies der Seligen (nach Weltuntergang 7 30)	
	—	—	8 52 h. Jerus. im (?) Himmel	—	—	—
	9 8 Heil d. frommen Restes	—	—	—	—	—
	—	—	10 transsc. Jer. auf Erden	—	—	—
	11 f. Israels Messiasherrschaft	—	—	—	—	—
	13 mess. Heil des frommen Restes	—	13 transsc. Jer. auf Erden	—	—	—
Baruch	36—40 Israels Messiasherrschaft		—	—	—	—
	29 mess. Heil des frommen Restes	6 9 32 4 herrliches J.	4 2–6 himml. Jerus. im (?) Himmel	29 mess. Heil des frommen Restes	51 11 himml. Par. der Seligen (nach Weltumwandlung)	51 10 die obere Welt der Seligen
	—	—	—	73 f. mess. Heil des frommen Restes	—	—
	—	—	—	—	—	? 30 2 die Seligen im Himmel
Abraham	—	29 Israel in Jerus.	—	—	21 die Seligen im Paradies	—
Vita βιος	—	—	—	vita 29 c d die Frommen auf Erden	βιος 13 28 die Seligen im Paradies	—
Jüdische Gebete	Israels Glück in Pal.-Jerus.-Zion		—	—	—	—
Rabbin. Theologie	mechilta 51 a Glück Israels	—	—	—	b. ber. 28 b die Seligen im Gan Eden	b. chag. 14 b der Selige im Himmel
Sibyllinen	V 281 ff. Heil Israels	V 260 ff. III 785 702	—	III 367 Asien und Europa	proem. 86 die Frommen	—
	III 581 ff. 652 ff. V 414 ff. Heil Israels in Pal.-Jerus.-Zion		—	III 744 II 27 ff. 320 ff. allgemeines Heil	(III 769 f.? d. Frommen, speziell die Juden)	—
	—	—	—	III 767 ff. 49 Gottesherrschaft	—	—
	—	—	—	IV 45 186 die Seligen auf der Erde (nach Weltuntergang)	—	—
Weisheit	—	—	—	—	—	3 9 5 16 Herrschaft d. Seligen i. Himmel
Philo	de execr. 9 Israels Glück	—	—	de execr. 7 die neuverjüngte E. der Frommen	—	vita Mos I 39 Israels Erbteil im Aether

Sachregister.

Stellenregister

angelegt von Repetent Ernst Volz.

Esraapokalypse

Esraapokalypse

Esraapokalypse

Esraapokalypse

